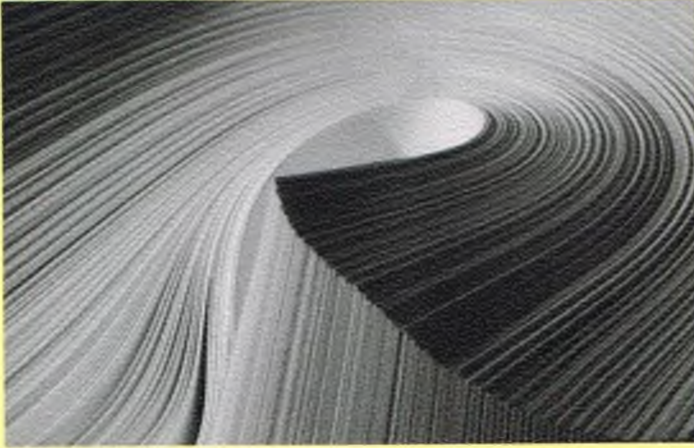
Hermenötik ve Sosyal Bilimler

Zygmunt Bauman

ANLAMA'YA DAİR YAKLAŞIMLAR



İngilizceden Çeviren: Hüseyin Oruç



290

İnceleme

HERMENÖTİK VE SOSYAL BİLİMLER • Zygmunt Bauman



1099

ZYGMUNT BAUMAN

1925'te Polonya'da doğan Bauman sırasıyla faşizmi, sosyalizmi ve kapitalizmi eleştirel bir mesafeyi koruyarak yaşamış ve hiçbir zaman bağımsız entelektüel kişiliğinden taviz vermemiştir. 1968'de Polonya'dan sınır dışı edilmesinin ardından İsrail'e, oradan da Leeds Üniversitesi Sosyoloji Kürsüsü'nün başına geçmek üzere Britanya'ya gitmiştir. Bu görevini 1971-1990 arası sürdüren Bauman, ilk yıllardan itibaren hemen her konuda sosyolojik bakışın çerçevesini genişleten eserler vermiştir. Bauman genellemeleri seven bir yazardır; ama yöntembilim ve kavram tartışmaları yerine doğrudan toplumla ilgilenir. Eserleri bir sorun ve teşhis etrafında döner. Bu anlamda Britanya geleneğinden kopar. Göçmenliği, öncelleri K. Mannheim, A. Löwe, N. Elias gibi ona da, ampirik ve pragmatik bir geleneğin şekillendirdiği ada kültürüne dışarıdan bakma imkânı vermiştir. Ayrıca onlar gibi, hakikat ve ahlakı sosyolojiye taşır.

Bauman kültür ve iktidarın çözümlemesine özel önem vermiş ve bu çerçevede toplum, ideolojiler, milli kimlikler, devlet, ahlaki seçim, modernizm ve postmodernizm konularını ele alarak sosyolojiye yeni bir soluk getirmiştir. Türkçede yayımlanan kitapları şunlardır: Socialism: The Active Utopia (1976; Sosyalizm: Aktif Ütopya, Çev. Ahmet Araşan, Heretik Yay., 2016); *Hermeneutics and Social Science* (*1978;* ***Hermenötik ve Sosyal Bilimler***, Çev. Hüseyin Oruç, Ayrıntı Yay., 2017) *Legislators and Interpreters* (1987; *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev. K. Atakay, Metis Yay., 1996); *Freedom* (1988; ***Özgürlük***, Çev. Kübra Eren, Ayrıntı Yay., 2015); *Modernity and the Holocaust* (1989; *Modernite ve Holocaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Alfa Yay., 2016); *Thinking Sociologically* (1990; ***Sosyolojik Düşünmek***, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 1999); *Modernity and Ambivalance* (1991; ***Modernlik ve Müphemlik***, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2003); *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (1992; ***Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri***, Çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yay., 2000); *Postmodern Ethics* (1993; ***Postmodern Etik***, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yay., 1998); *Life in Fragments-Essays in Postmodern Morality* (1995; ***Parçalanmış Hayat-Postmodern Ahlak Denemeleri***, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2001); *Postmodernity and its Discontens* (1997; ***Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları***, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2000); *Globalization: The Human Consequences* (1998; ***Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları***, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 1999); *Work, Consumerism and the New Poor* (1998; *Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksul*, Çev. Ümit Öktem, Sarmal Yay., 1999); *In Search of Politics* (1999; *Siyaset Arayışı*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., 2013); *Liquid Modernity*, (2000; *Akışkan Modernite*, Çev. Sinan Okan Çavuş, Can Yay., 2017); *The Individualized Society* (2001; ***Bireyselleşmiş Toplum***, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., 2005); *Community. Seeking Safety in an Insecure World* (2001; *Cemaatler. Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, Çev. Nurdan Soysal, Say Yay., 2016); *Liquid Love* (2003; *Akışkan Aşk*, Çev. Işık Ergüden, Alfa Yay., 2017); *Art of Live* (2008; ***Yaşam Sanatı***, Çev. Akın Sarı, Ayrıntı Yay., 2017); *Does Ethics Have a Chance in a World Consumers?* (2008; *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*, Çev. Funda Çoban, İnci Katırcı, De ki Yay., 2010); *44 Letters from the Liquid Modern World* (2010; *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*, Çev. Ahmet Söğütlüoğlu, Habitus Yay., 2012); *Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age* (2011; *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*, Çev. F. Doruk Ergun, Say Yay., 2013); *Culture in a Liquid Modern World* (2011; *Akışkan Modern Dünyada Kültür*, Çev. Fatih Örnek, İhsan Çapçıoğlu, Atıf Yay., 2015); *Liquid Survellance* (2012, David Lyon ile birlikte; ***Akışkan Gözetim***, Çev. Elçin Yılmaz, Ayrıntı Yay., 2013); *This is Not a Diary* (2012; *Bu Bir Günlük Değildir*, Çev. Didem Kizen, Jaguar Yay., 2014) ve *Does the Richness of the Few Benefit Us All?* (2013; ***Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?***, Çev. Hakan Keser, Ayrıntı Yay., 2014). Ayrıca çok sayıda makale ve kitap eleştirisi yazmış olan Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust* kitabıyla Amalfi Avrupa Sosyoloji ve Sosyal Bilimler Ödülü'nü almıştır. Uzun yaşamına pek çok değerli çalışmayı sığdıran Bauman, 9 Ocak 2017'de hayatını kaybetti.

Ayrıntı: *1099*
İnceleme Dizisi: 290

Hermenötik ve Sosyal Bilimler
Anlama'ya Dair Yaklaşımlar
Zygmunt Bauman

Kitabın Özgün Adı
Hermeneutics and Social Science
Approaches to Understanding

İngilizceden Çeviren
Hüseyin Oruç

Yayıma Hazırlayan
Y. Emre Ceren

Son Okuma
Ahmet Batmaz

Kapak Fotoğrafı
PM Images / DigitalVision / Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *Eylül 2017*

Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-211-9
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

 twitter.com/ayrintiyayinevi  facebook.com/ayrintiyayinevi  instagram.com/ayrintiyayinlari

Zygmunt Bauman

Hermenötik ve Sosyal Bilimler

Anlama'ya Dair Yaklaşımlar



Avrupa'nın önde gelen toplumsal kuramcılarından biri tarafından yazılan ve ilk baskısını 1978 yılında yapan bu kitabın, bir bütün olarak hermenötik geleneğe dair yazılmış en iyi giriş metinlerinden biri olduğu savunulabilir. Bu kitap, sosyoloji ve felsefe öğrencilerinin "sosyal bilimi anlama"nın sorunlarını kendi tarihsel ve felsefi bağlamına oturtmalarına yardımcı olmak amacıyla tasarlanmıştır. Bunu, sosyolojik düşüncedeki ana akımı, hermenötiğin iddialarına verilmiş yanıtlar olarak sunmak suretiyle gerçekleştirir. Toplumsal yaşamın gerçek bilgisine, ancak ve ancak insan edimi anlamlı eylem olarak görülür ise erişilebileceği fikri güncel sosyolojinin keşiflerinden biri olarak sunulmuştur.

Gerçekten de hermenötiğin tarihi öyle uzun ve bağlantıları öyle zengindir ki sosyolojinin kendi sınırlarının da ötesine geçer. Yine de hermenötik geleneğin en fazla ilgiyi ve aynı zamanda en fazla yanlış yorumlamayı çektiği alan da sosyolojidir. Tartışma en heyecanlı evresini yaşıyor ve "doğru" çözümler önermek yönünde bir girişim de yok; bunun yerine vurgu, her bir yaklaşımın güçlü ve zayıf yönlerini ortaya koymak üzerinde yoğunlaşıyor. Yine de Bauman'ın görüşü odur ki anlama kuramının geçerli sonuçlara ulaşabilmesinin tek yolu, anlama sorununu süreğen toplumsal yaşam sürecinin bir veçhesi olarak ele almasıdır.

İçindekiler

Giriş: Hermenötiğin Meydan Okuması

Bu kitap; sosyal bilimin, hermenötiğin meydan okumasına verdiği muhtelif yanıtları ele alıyor.

Hermenötik (Yunancada "açıklamayla ilgili"; "açıklayıcı" anlamına gelen hermeneutikos sözcüğü, burada "açıklığa kavuşturma", çapraşık olanı anlaşılır, açık olmayanı açık hale getirme anlamında kullanılmaktadır) yüzyıllardır filolojinin bir alt disipliniydi. Hıristiyan dünyasında temel olarak kabul edilen metinlerin çoğu, sonsuz bir anonim kopyacılar zincirinde belirsizlik ve dağınıklık izleri taşıyan çelişik versiyonlar halinde mevcut olduğu içindir ki; otantiklik ve gerçek versiyon ile çarpıtılmış versiyonlar sorunu, araştırmacıların başlıca kaygılarından biri haline gelmiştir. Hermenötik de, başlangıç itibarıyla, işte bu soruna yanıt vermek için geliştirilmişti. Çoğunlukla filolojik

yöntemlere başvuran hermenötik, kendini çelişik metinlerin eleştirel incelemesi ve nihai amacı olarak otantik versiyonun -dokümanın "gerçek anlamının"- yeniden elde edilmesi ile meşgul etmiştir. Bu safhada, gerçek anlamın yeniden elde edilmesi, metnin otantikliğinin tanıtlanması ile özdeş olarak görülmekteydi. Apaçık nedenlerle, tarih yazımı hermenötiğin en hevesli ve minnettar müşterisi oldu.

16. yüzyılda, hermenötik göreceli belirsizliğinden kurtuldu ve hızla bilimsel tartışmaların merkezine oturdu. Bu ani yükselişini, *İncil*'in otantik metni, aynı sorunun bir başka yönü olarak da, *İncil*'in mesajının asıl anlamı hakkındaki Katolik-Protestan tartışmasına borçluydu. Sorunun, salt teknik anlamından daha fazla önem kazanmış olan pratik ivediliği, hermenötiği beşeri bilimlerde daha merkezî bir pozisyona sevk etti. "Filolojik eleştiri" en parlak ve yaratıcı tarihçi ve filozofları cezbediyordu. Otantikliklerinden yüzyıllardır şüphe edilmemiş olan dokümanların sahteliklerinin ortaya konması alanındaki bir dizi etkileyici ve tartışmasız başarı (Lorenzo Valla'ya kadar uzanır) sayesinde prestiji daha da arttı. Hermenötik, tarihsel kaynakların eleştirisini sistemli bilim seviyesine yükseltti. Bu sıfatıyla, tarih yazımının ayrılmaz bir kolu haline geldi ve başlangıçtaki dürtüleri ivediliğinin çoğunu kaybettikten sonra da öyle kaldı. Farklı fakat anlaşılır nedenlerle, teknik rafineliği, hukukçuların hukuk tefsiri ile ilgili kaygıları tarafından da teşvik edilmiştir.

Yine de hermenötiğin genelde sosyal bilimlere özelde ise sosyolojiye dair bir meydan okuma haline gelmesi yukarıda bahsedilen sıfatı nedeniyle gerçekleşmedi. Hermenötiğin kendi önüne koyduğu "açıklığa kavuşturma" vazifesi, yazılı kaynakların orijinal, çarpıtılmamış mesajı için bir araştırma olarak görüldüğü sürece; hermenötik ne kadar güçlü ve vazgeçilmez de olsa haklı olarak sadece bir araç olarak görülmekteydi. Sorunları çözmeye yardımcı olan bir araç, onları yaratan değil. Ancak 18. Yüzyıl sonlarında vahim bir kayma meydana geldi. Hermenötiğin faaliyeti ve sonuçları hakkındaki felsefi düşüncesi, metinlerin salt eleştirisinin ötesine geçti ve tarihsel bilginin ve dolayısıyla

da genel olarak toplumsal bilginin, doğası ve amaçları hakkında güç sorular sormaya başladı.

Yavaşça ve başlangıçta fark edilemez bir şekilde, hermenötik sorgulama tarafından aranan anlama verilen mânâ değişmeye başladı. Erken dönem hermenötikleri tarafından ele alınan metinler çoğunlukla anonimdi; bir yazarın ismi iliştirilmiş de olsa, onları yaratıcılarından büyük oranda otonom kılan yüzyıllar sayesinde kendi özgün ağırlıklarını kazanmışlardı. Gerçek veya varsayımsal yazarların yaşamları hakkındaki mevcut bilgiler, genel olarak günümüze ulaşan metinlerin kendilerine kıyasla hâlâ daha az güvenilirdi; onların açıklığa kavuşturulmasına pek bir katkı sunamazdı. Bu duruma verilen en açık karşılık, neredeyse sadece, anlamının yegâne kılavuzu olarak metnin kendisi üzerinde yoğunlaşmak oldu. Otantiklik arayışının en açık çerçevesi psikolojiden ziyade filoloji oldu.

Yine de daha önemli olan şey görevin, çağın bilişsel yatkınlığı ile temel uyumuydu. Yazarın, kendi düşüncelerin meşru "sahibi" olarak algılanması imgelemini yakalamak için sadece başlangıçtı. Sanatçılar, bireysel ve "özel" his ve tasavvurlardan ziyade loncanın anonim kurallarının yön verdiği zanaatkârlar olarak görülmekteydi hâlâ. 18. yüzyılın ortaları, klasik estetiğin gerçek bir yeniden doğuşuna -sanat eserinin kendisine, şekline, yapısına, uyumuna, içsel mantığına vurguyla- ve yazarın (yaratıcısının) niyetlerine karşı mutlak bir ilgisizliğe tanıklık etti. Winckelmann'a, yani devrin açık ara en etkili kuramcısına göre, güzellik -sanat eserinin bu en içsel anlamı- bir sanatsal ürünün içsel oranları meselesiydi; ürün, kendi bitirilmiş formunda yer alanın dışında başka hiçbir bilgi iletemezdi. Bu estetik içinde yazarın şahsiyetine yer yoktu; bir yazarın bireyselliğinin damgasını fazla görünür olarak taşıyan bir sanat, kötü olarak değerlendiriliyordu. Winckelmann'ın sanat kuramı ve aslında devrinin aydınlanmış görüşü, bilgi hakkındaki safdil ve kendine aşırı güvenli Kant öncesi görüş ile genel olarak örtüşüyordu; dünyanın, ustaca fakat esasen sorunsuz bir şekilde "olduğu gibi" düşünülmesi.

Kant'ın, tüm biliş süreci içinde öznenin hayati rolü (ki bu da, bireyin, kendi toplumsal kimliği ile alakalı her şeyin tek hukuki sahibi olarak sosyo-politik tesisinin ardından gelmiştir) hakkındaki keşfini, çok geçmeden her sanat eserinin arkasındaki sanatçının, her bir yaratının ardındaki düşünen ve hisseden bir şahsiyet olarak keşfedilmesi izledi. Bir sanat eserinin anlamını bulmak için, diye yazıyordu W.H. Wackenroder 1797 yılında, ürünlerinden ziyade sanatçının kendisi hakkında düşünülmesi zorunludur, ta ki "tüm bireysel ayırt edici özelliklerini kavrayana kadar". Çok geçmeden Novalis, temsilî sanat eseri olan sanatçının "iç evreni"nden kendinden emin bir şekilde söz etmeye başladı. Shelley'in sözcükleriyle, sanatçı, "dünyanın meşrulaştırıcısı" haline geldi. Hızla yeni estetiğin (yani aslında yeniçağın baskın dünya görüşünün) ihlal edilemez kanunu haline gelen kişisel özgürlük ile yazarı ihmal ederek metinde anlam aramanın pek bir önemi yoktu. Metinlerini yeniden ele geçiren yazarlar ile okurların kendi hükümlerini verme yetkileri reddedilir oldu.

Sanatçının ve eserinin (yani aslında tüm insan yaratımının) yeni imajı, Batı dünyasının entelektüel tarihinde Romantizm adı altında kaydedildi. Her ne kadar Romantizmin sanatsal kuramları, eşlik ettikleri yoğun şiirsel ve görsel-sanatsal hareketlerden daha uzun ömürlü olmadıysa da, sosyal bilimlerde daha sonra yaşanan gelişmeler üzerinde kalıcı etkileri olmuştu. Özellikle de hermenötiğin konusu ve stratejisinin kaçınılmaz dönüşümünde etkili oldular.

Sanat eserinin (genel olarak insan yaratısı gibi), her şeyden önce amaca yönelik bir sistem olduğu, Romantizme ait bir keşifti. Metin, resim ve heykel; her ne kadar sonuç içinde temsil edilseler de onunla tüketilmeyen idealarm görünür cisimleşmeleri olarak görülmeye başlandı. Onlar, sadece sanatçının deneyimi dahilindeyken tam olarak evlerindeydiler ve eğer herhangi bir surette keşfedilebilir ise de, keşfedilebildikleri yer de orasıydı. Sanat eseri, aniden "oradaki" gerçekliğin bir yansıması olarak, sanatçının, düşüncelerinin ve hislerinin tasarımının bir yansımasından daha az önemli görülmeye başlandı. Metnin sahici

anlamının içkin analiz yoluyla anlaşılamayacağı açık hale geldi. Metnin ötesine geçilmesi zorunluydu. Okurun metnin gerçek anlamını elinden kaçırmamak için, yazarın tinsel deneyimini derinliğine araştırması şarttır. Yaratı ediminde çok az tekdüzelik yasası vardır; sanat eseri kendi değerini, onu doğuran deneyimin bireyselliğinden, benzersizliğinden ve sıradışılığından alır. Okur da benzer deneyime ehil olmadıkça, sanatın anlamı onun için sonsuza kadar kapalı bir kitap olarak kalır. Anlamı kavramak için, okur kendi imgelemini kullanmak ve kendi imgeleminin sanatçınınki ile gerçekten orantı sağlamak için yeterince zengin ve esnek olduğundan emin olmak zorundaydı.

Hermenötik kendi görevine sadık kalmak için, artık ilgi alanını metnin sadık açıklamasının ve yapısal analizinin ötesine genişletmek zorundaydı. Metnin saklı anlamını yorumlaması bununla ilgili hipotezler ileri sürmesi zorunluydu. Metnin kendisi okura sadece kendi yorumunun inandırıcılığı hakkında öneride bulunabilirdi; tercihin doğru olduğu hakkında tayin edici delil sunamazdı. Gerçekten de, açıklamaların doğru mu yanlış mı olduğu tespit edilebilir fakat yorumlamaların "inandırıcı" mı yoksa "inandırıcı değil" mi olduklarından sadece söz edilebilir. Filolojinin yöntemleri, otantiklik testinde çok yardımcı olsalar da, gerçek anlamın, metnin kendisinden tamamen farklı bir doğaya sahip olan metin aslının "altında" bir yerlerde olduğu algılanınca bu yöntemler artık yeterli olmuyordu. Filolojik eleştiri, hermenötiğin ayrılmaz bir parçası olarak kaldı, fakat artık yardımcı bir statüyle. Hermenötiğin ana dikkati, gerçek "sınır" sahasına yani anlamın yorumlanmasına kaydı. İşte tam da o noktada, daha önce karşılaşılmamış güçlükler sunan ve sosyal bilimin kendi temelinin altını oyma tehdidi içeren yöntembilimsel sorunlar ortaya çıktı.

Sosyal bilimler 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın önemli bir kısmı boyunca "doğa bilimlerinin zaferinin gölgesinde"[1] gelişti. Bu

---

1. Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method*, Hutchinson, Londra [Basic, New York], 1976, s. 12 [*Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Çev. Bekir Balkız, Ümit Tatlıcan, Paradigma Yay., 2003].

zaferler görkemli ve ikna ediciydi. Doğa bilimlerinin haklı olarak itibar talep ettiği ve sürekli yenilenen güven kaynakları devşirdiği teknolojik başarının göz kamaştırıcı ihtişamı içinde şüphenin karanlık köşeleri hemen hemen hiç fark edilmiyordu. Yeni sosyal bilimlerin vaizleri; benzetim hülyaları içinde, toplumsal bilgi alanındaki bu yeni özgüven çağının ölçüsünü "doğa bilimleri tarafından zaten elde edilmiş olanla aynı türden bir heyecan verici aydınlanma ve açıklama gücü"[2] olarak belirlediler.

Doğa bilimlerinin görünür başarıları; toplumsal yaşam incelemesi için doğa bilimcilerin yaklaşımının sürdürülebilirliği üzerine düşünmek veya bu iddiayı çürütmekle zaman kaybetmeye heves edenler için fazla inatçı ve zehirleyiciydi. Ne de "bilimsel yöntemin" kesin doğası ve içsel sınırları hakkında düşünmek için zaman (en azından başlangıçta) müsaitti; bilim felsefecileri, Bachelard veya Popper gibi bilim felsefecileri tarafından çok daha önce erişilmiş olan incelik ve öz farkındalık düzeyine yaklaşamadılar. Bu bir coşkunluk çağıydı ve bu tür bir çağa tekabül eden iyimser öz imgesi; dünya üzerindeki insan egemenliğine karşı, insan yenilikçiliği ve ustalığının günahkâr tembelliği tarafından dikilenler dışında başka bir engele izin vermedi.

Doğa bilimlerinin başarı hikâyesine dönük en yüzeysel bakış tarafından dahi açığa çıkartılabilecek olan bir özellik, bilimsel hesaplarda "amaç" kategorisinin şaşırtıcı yokluğuydu. Doğa bilimleri yavaş yavaş, "irade", "amaç", "niyet"e herhangi bir atıfta bulunmadan teferruatlı açıklamaların yapılabildiği bir dil geliştirdi. Bilimsel dilin bu yeni niteliği, Comte tarafından "teolojik" veya "metafizik" olanın yerini "pozitif" olanın alması olarak ifade edilmiştir; Comte'un terminolojisinin farkında olmayan çoğunluk, dinsel yanılsatma üzerinde seküler uyanıklığın zaferinden söz edecekti. Bilimsel sonuçlar üretmek için doğabilimcinin bir agnostik olması zorunlu olmamakla beraber; "olması zorunlu olan"dan söz ettikleri ve prensipte gözlemledikleri ve kaydettikleri olguları düzenlilikten mahrum kılabilecek olan

2. A.g.e., s. 13.

temelde iradeci bir "Tanrısal amaç"a yer bırakmadıkları sürece ulaştıkları sonuçlar bilimseldi. Doğa bilimleri, neredeyse, mucizelerin ve daha doğrusu tuhaf ve olağanüstü olan ve bilinçli, kasti, programlı veya niyetli bir özneyi düşündüren her türlü şeyin yokluğu ile tanımlanabilirdi. Bu yaklaşımdaki olgunun "anlaması (anlayışı)", "açıklama"ya çökmüştü. Amaç mânâsındaki "anlam" olmaksızın "anlama" yani olgunun mantığının entelektüel kavranışı; onların "açıklama"sı yani verili olgunun vuku bulmasını kaçınılmaz kılan özel şartlar ve genel kuralların tanıtlanmasını içeren bir şey oluyordu. Yalnızca bu türden bir "anlama", doğa bilimlerinin muhteşem başarılarını taklit etmeye öykünen bir toplum bilimi ile uyumlu görünüyordu.

Bu yükselen "sosyal doğabilimi" kavramına karşı, Romantik yaratılış vizyonundan ilham alan hermenötik ciddi bir meydan okuma ileri sürdü. Aslında hermenötiğin sorguladığı şey, amaç düşüncesini terk ederek toplumsal olan hakkındaki bilgimizi arındırabilme olasılığının ta kendisiydi. Doğru, doğada "tasarım" ve "amaç" için beyhude arayışımızı durdurmalıydık; eğer böylesi bir tasarım ve amaç var idiyse dahi, ilk elden bu bize yani insanlara ait değildi ve bu yüzden de bir gün onu kavrayabileceğimizi umut etmek de boş olacaktı. Ancak bu durum, insanlarla ilgili meseleler için geçerli değildir. Burada tasarım ve amaçların varlığı sorgulanamaz. Toplumsal olgular, son tahlilde erkeklerin ve kadınların eylemleri oldukları içindir ki salt açıklamadan farklı bir yolla anlaşılmalıdırlar. Onları anlamak doğal olguların açıklanmasında eksik olan bir unsur içermelidir: Bir toplumsal olgudan önce gelen ve yegâne dışavurumunu, kusurlu ve eksik de olsa, eylemin gözlemlenebilir sonuçlarında bulan duygu ve düşüncelerin benzersiz yapısının, amacının ve niyetinin yeniden elde edilmesi. Dolayısıyla bir insan eylemini anlamak, eylemi yapanın ondaki niyetinin içinde yattığı anlamı kavramaktı; bu görev, kolaylıkla anlaşılabileceği üzere, doğa bilimlerinde olandan temelde farklı bir görevdi.

Hermenötiğin bu önermesi ile hemfikir olanlar, çok geçmeden bir dizi temel güçlükle karşı karşıya kaldılar. Bu güçlüklerin

en rahatsız edicisi de toplumsal çalışmanın, bilime atfedilmiş olan "açıklayıcı güç" ve kesinlik ve tamlık düzeyine erişebileceği hususundaki haklı şüpheydi. Romantik sanat eseri imgesi genel olarak toplumsal eylem modeli için bir kalıp olarak hizmet etti; yazma ve okuma eylemleri, oynama ve yorumlama edimleri, aynı aileye aitmiş ve güçlü bir aile benzeşimi içeriyormuş gibi görünüyordu. Sanat eserini anlamak kendi içinde bir sanat işi olan, sanatçının tasarımını yeniden ele geçirmekti; herhangi bir insan eylemini yorumlamak eylemcinin güdüler ve niyetler ağını yeniden yaratmaktı. Her iki durum da, her şeyden önce, yakınlığı paylaşılan deneyime dönüştürmeyi, yani bir başka insanoğlu ile bir tür sempatik özdeşleşmeyi gerektiriyordu. Anlaşılması gereken temelde iradeci, tasarıma dönük eylem gibi, bu tür bir anlama getirmesi gereken bu imgesel sempati de, sübjektif maksat ve maksada tabi kararlar tarafından oynana rolü elimine eden bir kurallar manzumesine indirgenemezdi. Bu yüzdendir ki anlama, bir bilimden ziyade bir sanattı.

Anlamanın bilimsel olmaktan ziyade sanatsal olan doğası; bilim denen komünal faaliyetin inşasında ilk temel adım olan, yorumlamalar uzlaşısınm önünde doğal bir engeldi. Her bilimin tarihini kesintiye uğratan aralık ve ayrılık dönemlerinde dahi, uygulayıcıları, komünal bir anlaşmaya yönelten ve dolayısıyla sonuç için komünal bir uzlaşı sağlayan bazı özgün işleyiş kurallarının var olduğu ya da bulunabileceği inancından rahatlık ve güven sağlayabilirler. Bu türden kurallar nosyonu sanatsal ayartı imgesi ile de örtüşmez. Muhtelif rakip yorumlamalar arasında seçim yapma zorunluluğuyla yüzleşen hermenötik uygulayıcıları, kişisel bir sempatik vukuf ve özdeşleşme eylemine hükmedebilecek kişisel olmayan kurallara başvuramıyorlardı. Yorumlama uzlaşısının oluşumu, doğabiliminde duyulmamış karmaşıklıklar ortaya çıkarıyor gibi görünüyordu.

Bu güçlük, kendi içinde dikkate değer olsa da, hakikat sorununun karmaşıklığıyla kıyaslanınca nispeten önemsiz bir sıkıntıydı. 19. yüzyılın bilim imgesi, özgün sonuçların "makul şüphenin ötesinde" geçerli olduğu bir uzlaşıya erişme amacının

ötesine geçiyordu. Bu imgenin ayrılmaz bir parçası ve doğabilimin sahip olduğu prestijin önemli bir nedeni de sonuçların geçerliliğinin bilimin güncel uygulayıcılarının uzlaşısından daha somut ve kalıcı bir temelinin olmasıydı; yani başka sözcüklerle ifade edilirse, şimdi ve burada bir uzlaşıya ulaşabilecek olan kuralların sonuçların kesin ve son olduğu yönünde mantıklı bir umudu da destekleyebilmesiydi. Doğabilimin sonuçları, prensipte, sadece evrensel düzeyde kabul edilen olarak değil fakat aynı zamanda doğru (hakiki) olarak yani sonsuza kadar kabul edilmesi muhtemel olarak da görülüyordu. Bu inanç; komünal olarak kontrol edilebilir bir tarzda, sonuçların formülasyonuna götüren çalışmaların güçlükle gözlemlenen gayrişahsiliğini temel alıyordu. Yeni fikrin *artiküle edilmesinde* bireysel dehanın, vukufun, şanslı tesadüfün veya ilham kıvılcımının rolü ne kadar önemli olursa olsun, fikrin hakikat statüsü iddiasının onaylanmasında kullanılan (benzersiz, kişisel faktörlere bağlı olmayan) bir evrensel kurallar manzumesi olması gerekir. Bilim, tamamen hukuki-rasyonel ve dolayısıyla gayrişahsi ve demokratik bir faaliyet olarak görülüyordu. Keşif bir deha veya yetenek meselesiydi fakat doğrulama, alenen erişilebilir olan becerilere hâkim olan herkes tarafından uygulanabilir olan ve dolayısıyla da bilim insanlarının şahsiyetlerinden kaynaklanan farklılıklardan uzak durmuş olan kurallara dayanıyordu. Bu yüzden de doğrulama, gayet gayrişahsi idi; kişisel faktörler onun sürecine müdahil olmadığı içindir ki doğrulanan her ne olursa olsun akademisyenlerin sonraki kuşakları için de geçerliliğini korumaya devam edeceğinden şüphe etmek için açık hiçbir neden yoktu.

Bununla birlikte, anlam yorumlamalarının onaylanmasının doğa bilimsel bulguların ulaştığı gayrişahsilik veya daha doğrusu umutla beklenen kalıcılık düzeyine kolaylıkla ulaşamıyordu. Hermenötik, "anlama"yı, yazar ile okurun, eylemci ile yorumcusunun bir tür "tinsel birleşimi"nde kâin olarak görüyordu. Bu birleşimin, gerçekleştirilebilir olsa da olmasa da özgün ve bir ölçüde eşsiz bir tarihsel ve biyografik konumdan başlaması zorunluydu. Yorumlayıcılar aralarındaki kişisel farklılıkları

nötralize etme vasıtalarını bulabilmiş olsalar dahi gelenek tarafından onlara sunulan deneyimin hacmi ve türü ile "tarihsel olarak kuşatılmış" kalacaklardı. Dolayısıyla uzlaşı, hakikati garanti etmeyecekti. Onların yorumlamalarını onaylamakta kullanılan kaynaklar, en iyi ihtimalle, sadece tarihin verili safhası dahilinde gayrişahsi olabilirdi. Bu durumda gayrişahsilik, geçici olmayışa (kalıcılığa) denk değildi. Aksine, yorumlama eyleminin gayrişahsiliği (ve sonuç olarak, yorumlayıcılar arasında bir uzlaşı şansı); yorumlayıcıların aynı tarihsel gelenek içindeki paylaşılan katılımına, yani aynı paylaşılan tarihsel deneyim havuzundan kaynak alımlarına dayalı olarak tasavvur edilebilirdi. Uzlaşı yalnızca geçici, geleneğe bağımlı ve dolayısıyla da hakikatin standartlarını karşılamaya organik olarak yeteneksiz olabilir gibi görünüyordu. Ediniminin ve onaylanmasının kendisi, uzlaşı olarak, onun geçici olmayan ve nihai bir şey olarak ele alınmasını imkânsız kıldı.

Kısacası, hermenötiğin, sosyal bilimlerin inandırıcılık standartlarına ve doğa bilimlerinin otoritesine erişmesi gerektiği fikrine karşı meydan okuması iki sorundan müteşekkildi: Uzlaşı ve hakikat. Nitekim sosyal bilimler kendi bilimsel statüsünü ileri sürerken, anlamın yorumlanması için hakikat standartlarının ve uzlaşı kurallarının, doğa çalışmalarında erişilen ile kıyaslanabilir bir inandırıcılık düzeyine erişebildiğini kanıtlamak zorundaydı. Bu kitap; bu tür bir kanıt sunmak yönündeki en seçkin çabaların tartışılmasına adanmıştır.

Kuşkusuz, hermenötiğin meydan okumasını bertaraf etmek yönündeki sürekli çabalar sosyolojinin tarihini tüketmez. Sosyal bilim dahilindeki güçlü bir akım (19. yüzyılda egemen olan ve 20. yüzyılda da marjinal sayılamayacak) bu meydan okumaya karşı ya ilgisiz kalmış ya da ciddiyetini inatla küçümsemiştir. Bu akım kendi güvenini, doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin iş gördüğü durumlar arasında anlamlı bir fark olmadığı varsayımından türetmektedir. Bu varsayım şu iki gerekçeden birine dayalı olarak savunulmaktadır: "Sübjektif anlamlar", niyetler, motifler ve benzer "içsel" deneyimler gözlem için erişilmezdir

ve dolayısıyla da tek meşru nesnesi gözlemlenebilir davranış olan bilimsel çalışmanın dışında bırakılmaları gerekir, ya da bu sübjektif faktörler kendilerine ait bir metodolojik sorun ortaya koymazlar, zira normal bilimsel muameleye uygun olan dışsal fenomenlere tamamen indirgenebilirler. Hermenötiğin meydan okumasını reddetme hakkı, toplumsal yaşamın öznel yönünün bilimsel çalışma için özel bir sorun ortaya koymadığı veya ait olduğu yerde yani şiir ve felsefe alanında bırakılması gerektiği -için- görüşü tarafından haklı çıkarılıyor. Bu tutumdan kaynaklanan sosyoloji ekolüyle uğraşmak bu kitabın işi değildir. Ancak bu bakış açıları, toplumsal -doğal olandan ayrı- fenomenlerin öznel yönünün olağandışı karmaşıklığa sahip bir sorun ortaya koyduğunu kabul eden, fakat bununla birlikte, ya etkisini nötralize edecek ya da sosyal bilimi kaçınılmaz kaderiyle (geleneğe bağımlı kalma ile aslında göreceli ve geçici savlar ileri sürme zorunluluğu) uzlaştıracak bir çözüm bulmayı umut eden analiz için seçildi. Bu bakış açıları bilginin göreceliliğini, toplumsal olanın incelenmesinde özellikle akut olan bir sorun olarak görür.

Seçim kriterlerimin amaçlanmamış bir sonucu da, bu kitabın, esasen Alman entelektüel geleneği dahilinde geliştirilmiş olan fikirleri savunarak, Fransız geleneğine nispeten daha az dikkat göstermesidir. Modern sosyal bilimin Fransız babaları, toplumsal eylemin öznel karakteri tarafından koşullanan haliyle toplumsal gerçekliğin özgünlüğüne pek de dikkat etmemiş ve araştırma stratejisinin bundan kaynaklanan karmaşıklığına büyük oranda kayıtsız kalmışlardır. Felsefi hermenötiğin vicdan muhasebesi niteliğindeki analizlerine karşı da dikkat çekici bir şekilde kayıtsız kaldılar; gerçekten de, Fransız sosyolojisinin gelişimi Saint Simon'dan Durkheim, Halbwachs ve hatta Mauss'a kadar takip edilebildiği halde, Ren nehrinin karşı kıyısında, hermenötik geleneğin, sosyal bilimcileri kendilerine ait olarak görmek zorunda bıraktıkları sorunların varlığını görmezden gelinmiştir. Ne Comte, ne Durkheim, ne de en önde gelen mirasçıları sosyal bilimsel çalışmanın göreceliliği tehlikesinden ciddi olarak endişeye kapılmadılar; hatta bu göreceliliğin bilinen tüm ilaçlara

dirençli bir kronik hastalık olabileceği kuşkusuna da daha fazla eğilimli değillerdi. Bu toplumsal olguların da tüm diğer olgular gibi "şeyler" olduklarına, yani "oranın dışında" bireysel deneyim evreninin dışında gerçek varlıklar olarak kendi içlerinde var olduklarına inanarak; tabiatıyla, birincisi toplumsal gerçekliklerin toplumsal üretim süreçlerine bakılmaksızın da incelenebileceği ve ikincisi, doğru bir yöntem ve özenle bu incelemeyi yapan her kim olursa olsun kesinlikle aynı neticelere varacağı sonucuna ulaştılar. Bu, sonuç olarak, doğa bilimleri faaliyetinin 19. yüzyıldaki anlaşılma şekliydi. Köklü Fransız rasyonalist geleneğine sadakatle, gerçek bilgiyi, (yegâne olmasa da) her şeyden önce, yöntem ve onun sistematik uygulaması sorunu olarak gördüler. Kavrayan akıl ile onun araştırma nesnesi aynı malzemeden mamul olmadıkları gibi aynı kanunlara da tabi değillerdi. Özerk olan ve yalnızca mantık kurallarına özen gösteren akıl (sosyolojik simgesi de dahil) kendi nesnesine özgü olan tarihsel ve diğer kısıtlardan (aslında tarihsel somutluktan) genel olarak bağışık olarak görülüyordu. Kısacası akıl, incelemeye çalıştığı toplumsal gerçekliğin bir parçası değildi.

Bu, tam da, içinde hermenötik faaliyet ve sorunlar üzerine düşüncelerin baskın bir rol oynadığı, Alman entelektüel geleneğinin meydan okuduğu varsayımdı. Orada, toplumsal gerçekliğin yorumlanması, bir tarihsel çağ ile diğeri arasında veya komünal olarak kurulmuş bir gelenek ile diğeri arasında bir konuşma olarak açığa vuruluyordu; hatta birinin kendi toplumsal gerçekliğinin "içeriden", içkin bir incelemesi dahi, buna göre geleneğe bağımlı anlama faaliyetinin özel bir hali olarak değerlendirildi. Toplumsal olanın nesnel olarak geçerli bir bilgisine erişmek kaygısı güden herkes için, rölativizm, yalnızca yanlış yönetmeleri elden çıkartarak veya kontrol edilmemiş varsayımlara veya "tanıklıklara" karşı kuşkucu olarak bertaraf edilemeyecek gerçek bir tehlikeydi. "Anlama" veya "yorumlama" denen bu konuşmanın her iki ortağı tarihsel olarak özgün ve geleneğe bağımlıydılar ve toplumsal olanın incelenmesi, cehaletten hakikate giden cesur bir adımdan ziyade yalnızca sonsuz bir yeniden değerlendirme

ve tekrarlanma süreci olarak anlaşılabilirdi. Isaiah Berlin'e ait mükemmel bir nitelemede, Almanya Romantik Çağ esnasında, insan yaşam formlarının "bir tür dolaysız tanışma yoluyla hissedilebileceğini veya sezilebileceğini veya anlaşılabileceğini, düşüncede dahi olsa, sanki evrensel ve değişmez nedensel yasalara boyun eğen yalıtık parçalardan oluşan bir mekanizma gibi parçalara ayrılıp yeniden birleştirilemeyeceğini" savunur. En azından Reformasyon'a kadar giden kendi tarihselliklerinin vakıaları nedeniyle, devrin Alman düşünürleri, "kendi dünyaları ile Ren nehrinin batısındaki uygarlıkların bakış açısına derinden işlemiş olan evrenselcilik ve bilimsel rasyonalizm arasındaki farklılıkların şiddetle farkındaydılar"[3]

Hermenötiğin şimdiye kadarki teknik disiplinine felsefi derinlik ve kuramsal anlamlılığın asıl olarak Hegel felsefesinin güçlü vizyonu tarafından verilmiş olduğu gösterilebilir. Hegel'den önceki hiçbir felsefi sistem, aklı ve nesnesini, bilgi ve tarihi monolitik bir birlik halinde yoğunlaştırmakta ve bunların ayrım ve karşıtlığını tarihin doğal akışı içinde aşılacak salt bir gelişim momenti olarak sunmakta bu kadar başarılı olmamıştı. Hegel'in felsefesinde her bir tarihsel devrin bilinci, aklın kendini bilme ve yavaş yavaş kendini varlığın yegâne "öz"ü olarak keşfetme yolundaki ilerleyişinin bir safhasıdır: "Tüm Tarih süreci... bu bilinçsiz dürtüyü bilinçli kılmaya yöneliktir." İnsanların tarihsel etkinlikleri yoluyla, Akıl "kendini, kendini kavrayan (kendinin bilincinde) bir bütünsellik halinde tamamlar". Kendini kavramayı amaçlayan çaba, eşzamanlı olarak Aklın tekemmülüdür[4] (tamamına ermesi). Tarih ve onu anlama esasen aynı süreç haline gelir; geçmişi anlama, insan edimlerinin anlamlarına nüfuz etme ve onları kavramanın kendisi tarihtir. Bu anlamanın bir amili olarak hareket eden

---

3. Sir Isaiah Berlin, *'Foreword' to Friedrich Meinecke*, Historism, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1972, s. 9-10.
4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Çev. J,Sibree, *The Philosophy of History*, Dover, New York, 1956, s. 25, 78, 456-7 [*Tarih Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2006].

tarihçi, tarihin mantığına tabidir. Oradan hareketle, çaresizce bir parçası olduğu şeyin süreci üzerine düşünebileceği aşkın bir zemine sahip değildir. Süreç içindeki konumundan ne kadar görülebilirse o kadarını görebilir.

Bu farkına varma, felsefi hermenötikte "hermenötik döngü" nosyonunda yansıtılmaktadır. Anlama, döngülere girmek demektir: Daha iyi ve daha az narin bilgiye doğru tek doğrultulu bir ilerleme yerine, kolektif hatıraların sonsuz bir tekrarlanması ve yeniden değerlendirmesinden oluşur; her zaman daha çok ama daima seçicidir. Birbirini izleyen tekrarlanmaların herhangi birinin nihai ve kesin olduğunu nasıl iddia edebileceğini görmek güçtür, ama bu iddianın doğruluğunu ispatlamak daha da güç olur. "Anlama" bilimlerini, salt "açıklamaya" yönelen bilim için bilinmez olan sorunlarla karşı karşıya bırakan bu hal, toplumsal olanın incelenmesine özgü olarak anlaşılagelmiştir.

Hermenötik fikirlerin 19. yüzyıldaki gelişimi kendi zirvesine, en derin ve -bir anlamda- en uç ifadesini buldukları Wilhelm Dilthey'in eserinde ulaştı. Parlak bir felsefeci ve usta bir tarihçi olan Dilthey, anlamanın tarihsel ve geleneğe bağlı doğası nosyonuyla ulaşılabilecek en ileri noktaya ulaştı. Anlama ediminin en düzgün keşfi Dilthey'i tarihe sonlu bir katı metodolojik gerçek -oluşturucu kurallar seti sağlama yönündeki başlangıçtaki umudunu terk etmeye sevk ettiği için- anlamanın içsel "sonuçsuzluğu" sonuç olarak kanıtlanmış gibi göründü. Bu meydan okuma ile yüzleşilmesi zorunluydu aksi halde sosyal bilim bilimsel sonuçlar iddiasından vazgeçmek zorunda kalacaktı. Bu kitap, toplumsal olanın geçerli bilgisinin, hermenötik düşünce tarafından ifade edilen sorgulamalar ile yüzleşmeden çözülemeyeceğini düşünenler tarafından kullanılan başlıca stratejileri ele almaktadır.

İşe, Marx, Weber ve Mannheim tarafından geliştirilen stratejiler tartışmasından başlayacağız. Aralarındaki tüm önemli farklılıklara rağmen, bu üç büyük sosyolog dikkat çekici bir özelliği paylaşırlar: Her üçü de genel anlamda, Hegel'in "kendini anlamaya varan tarih" teması ya da daha basitçe ifade edilirse,

içinde yalnızca muhtelif tezahürlerinin bir yorumlamasının değil fakat aynı zamanda *doğru* yorumlamasının da olası ya da kaçınılmaz hale gelen şartları meydana getiren tarih dahilinde çalıştılar. Bu şartların geçmişte var olmadığı hususunda hemfikirdiler; fakat her üçü de yorumlamaya dair geçmişteki tüm bakış açılarından niteliksel olarak farklı ve çok daha iyi bir bilişsel durum için şimdiye veya yakın bir geleceğe umutla bakıyorlardı. Her üçü de toplumsal olanın doğru bilgisinin erişilebilir olduğu yönündeki kanaatlerini toplumsal dokunun halihazırda gerçekleşmiş ya da yakında gerçekleşmesi beklenen dönüşümlerinde buldular: Anlama ile bilimin birleşimini, hem bilişin hem de nesnesinin yönelmesi gereken bir amaç olarak görüyorlardı.

Karl Marx, Hegel'in tarih ve bilgi kuramım, felsefenin dilinden sosyolojinin diline tercüme etti. Bu, Dilthey salt felsefi söyleme hapsedilen Hegelci teoriden tam metodolojik sonuçlar çıkarmadan önce zaten yapılmıştı. Her ne kadar Dilthey'den kronolojik olarak daha önce gelse de Marx'ın kendisi de tarihsel olan tarihi doğru anlama sorununun, ancak ve ancak sosyolojik bir sorun olarak çözülebileceğini anlamak hususunda Dilthey'in ilerisindeydi: Öyle ki bu, insan toplumunun onu nesnel anlamaya yatkın ve ehil kılan bir dönüşümüdür. Max Weber, Karl Marx'ın aksine, anlamanın tarihselliğini aslında, beşeri bilimlerin ebedi açmazları olarak keşfeden Dilthey'in çalışmasıyla karşılaşmıştı. Dolayısıyla Weber, doğrudan doğruya, toplumsal çalışmanın, özsel olarak öznel olan bir gerçekliğin nesnel bir anla(şıl)masının mantıklılığına bağımlı olan bilimsel doğası sorunu ile meşgul olmuştu. Weber, bir yandan nispeten yeni bir hasım ve özgün bir görev ile yüzleşirken, diğer yandan Marx'ın bulgularından ve "sosyolojik tercümesi"nden yararlanabildi. Hegel'in tarihçiliği ile tartışma içinde şekillenmiş olan Marx'ın sosyoloji kuramının, hermenötik tartışma ile dolaysız ilişkisini kuran da Weber olmuştur.

Beşeri bilimler metodolojisinde Dilthey'in sağlam bir şekilde tesis ettiği başlıca önermelerden birisi de anlama eyleminde

buluşan iki geleneğin temel "ölçekdeşliği"ni yorumlamanın geçerliliğinin zorunlu bir koşulu olmasıydı. Buna göre, Weber'in görevi, toplumumuzun (henüz aktüel haliyle olmasa dahi eğilimi itibarıyla) bu şartın ifasını yüksek düzeyde mantıklı kılmasının gösterilmesinden ibaretti. Tarihte ilk defa, anlamanın öznesi ile nesnesi rasyonellik zemininde buluşuyorlar; bilim dediğimiz gerçeği arama etkinliğinin bu en çarpıcı özelliğinde. Nesnel bilgi rasyonel bilgidir; dolayısıyla, insan eylemleri, rasyonel eylemler oldukları ve öyle görülebildikleri kadarıyla nesnel olarak anlaşılabilirler. Fakat rasyonel eylem, modern toplumda baskın davranış tarzı haline gelir.

Ancak bu son önerme Karl Mannheim tarafından reddedilmiştir. Onun modern toplumda bilginin yapısal şartları hakkındaki kendi analizinde, rasyonalite baskınlık ve evrenselliğe varacak bir düşünce tarzı olarak ortaya çıkmaz. Tam aksine, anlamların ayrışmalarının izini kendi kaynağına kadar -yani toplumsal yapı olgusunun ta kendisine, toplumun konumsal farklılaşmasına- sürerek Mannheim, kısmiliğin, bozunumun ve ihtilafın toplumsal bilginin evrensel bir özelliği olduğu, öyle kalacağı ve toplumun değişik grupları arasındaki anlamayı engellediği sonucuna varmıştır. Tarih, hakikati temel alan bir uzlaşı şansını, bütün toplumun davranışı daha rasyonel hale gelmekte olduğu için değil fakat toplum yapısı içinde rasyonel düşünmeye ve eylemde bulunmaya uygun olan yapısal konumları nedeniyle benzersiz bir grup, entelektüeller ortaya çıktığı için daha da yakınlaştırmıştır. Anlamayı bilimle birleştirebilen (ya da daha doğrusu birleştirmek zorunda olan) de işte bu gruptur. Entelektüeller, insanoğlunun anlama yetisine hakikati getiren bir tür kolektif mesih olarak hareket edeceklerdir.

Aynı rol, her ne kadar değişen toplumsal yapıya ya da aslında tarihe atıfta bulunulmadan da olsa, Edmund Husserl tarafından felsefi analiz faaliyetine atfedilmiştir. Husserl, doğru anlama sorununu, toplumsal olanın bilgisine özgü bir sorudan ziyade, insan bilgisi bağlamında çözmeye çalışmıştır. Husserl, tam aksinden ziyade, bilimi evrensel anlama faaliyetinin içine

katmaya eğilimliydi. İnsan eylemini anlamanın bilimsel bilginin kesinliğine nasıl erişebileceğini göstermekten ziyade, bilim de dahil tüm bilginin, nihai olarak kendi geçerliliğinin de dayandığı veya dayanmak zorunda olduğu anlama faaliyeti üzeri temellendiğini ortaya koydu.

Husserl'de hermenötik söylem, Fransız-Descartesçı rasyonalizm mirasını içerir. Bu karşılaşmanın uzun erimli sonuçları vardır: Anlamların yeterli bir düzeyde kavranabileceği umudu, artık, onunla orada kendi doğal habitatı içinde buluşmaktan ziyade, anlamı kendi geleneğe bağımlı bağlamından kurtarma ihtimalinde görülmektedir. Tarihsel ve yapısal olarak belirlenmiş olan gelenek, sadece doğası gereği değişken ve tesadüfi anlama üretebilir. Anlamlar, yalnızca, tarihin ve yapısal bölünmelerin üzerinde hiçbir etkisi olmadığı toprakta köklenebilecekleri yerde, o geleneğin dışında, kendi zorunlu, mutlak hakikati içinde kavranabilirler. Husserl, "transandantal öznelliği", bu türden bir toprak, yani tek ilgili varoluş modu -"biliniyor olma" modu- içinde olgular oluşturan ve sürdüren bir tür tarih dışı "anlamlar topluluğu" olarak varsayar. Hakiki anlamlar ancak ve ancak bu "transandantal öznelliğe" erişilirse görülebilir. Bu da, kendi tarihsel-yapısal kisvelerinden soyundurulmuş olgular deneyimi, tarafından açığa vurulan haliyle, "saf anlamların" olgusal düşünülmesi yoluyla yapılabilir.

Talcott Parsons'un sosyolojisinin, Husserl'in öğretilerini uygulamak yoluyla anlamın tarihsel–yapısal bağlamlarından büyük oranda bağımsız olacak olan insan eylemlerinin anla(şıl)masına ulaşmak için bir çaba olduğu gösterilecektir. Parsons, verili "biliniyor olma" halindeki toplumsal eylem olgusundan başlayarak, eylemin toplumun ve bir kültürel sistemin varlığını da içeren transandantal ve zorunlu olarak ifade edilen özelliklerini ifşa ederek devam eder. Tamamen ifşa ve ifade edilen tüm içsel anlamları ile birlikte toplumsal eylem, içinde anlamının temellendiği ve nesnel olarak kavranabileceği bir "içkin" çerçeve kazanır. Bir yandan insan eyleminin anlamak gereken anlam yüklü bir varlık olduğunu kabul ederken diğer

yandan artık onu nesnel olarak incelemeye başlayabilirsiniz; şu veya bu geleneğe bağımlı bağlamı içinde olduğu şekliyle değil de olması gereken şekliyle.

Bununla birlikte, Husserl'in başlıca ilkelerinden bazılarına Heidegger tarafından itiraz edilmiş veya revize edilmiştir. Her şeyden önce, anlamların, anlamanın ve yorumlamanın "yaşam dünyası", varoluş dünyasından başka bir evrende kurulabileceği yönündeki temel varsayım şüpheli bulunmuştur. Anlamların teşkil ettiği ve anlamanın çağırıldığı ve gerçekleştirildiği yer, daima bir gelenek dahilinde bir faaliyet ve bu geleneği yeniden özetlemekten ibaret bir faaliyet olan salt bir tarihsel düşünce (tefekkür) eylemi değildir. Hakikat her ne kadar salt komünal bir uzlaşı içinde çözümlenmese de, varoluşun dışında kendini gösteren, varoluş ile bir şey arasındaki bir ilişki (aklın müstakil bir eylemiyle ortaya çıkan bir önerme gibi) olmaktan ziyade artık kendini açıklayan varoluşun bir özelliği haline gelir. Hakikat kavramının geleneğe bağımlı bağlam haricinde mantıklı bir şekilde temellendirilemeyeceği gösterilerek, rölativizm şeytanı dehşetinin önemli bir bölümünden mahrum kılınır; dolayısıyla, onu temellendirememe başarısızlığı bilim insanının bilincini artık daha fazla işgal etmemelidir.

Schutz ve etnometodolojisi, bu kitapta, anlamların ve anlama faaliyetinin yegâne habitatı olarak ve nihai emeli olarak Heideggerci yaşam dünyası çerçevesi dahilinde işleyen hermenötik bilinçli sosyolojinin örnekleri olarak tartışılıyor. Burada, birbiriyle etkileşim içindeki üyeler topluluğu, anlamların yorumlamasını tesis etmeye, yaşam içinde sürdürmeye ve garanti etmeye yeterince kudretli bir evren ve bunları yapabilecek tek evren olarak gösterilir. Bir anlamda, hermenötiğin meydan okumasına yeterli bir yanıt verme arayışı dönüp dolaşıp aynı noktaya gelmiştir; etnometodoloji bizi en başa yani tüm anlam ve anlamanın aslında "içeride" olduğunu anlama noktasına geri getirir.

Bu arayış, etnometodolojinin vargısıyla sona ermedi ve sona erecek gibi de görünmüyor. Bizim hikâyemiz sonuçsuz bir hikâyedir, zira hermenötiğin meydan okumasına karşı şu âna kadar

oluşturulmuş çözümlerden hiçbiri bir uzlaşı sağlayamadı ve kendi özgün sınırlamalarının eleştirisinden kurtulamadı.

Bu kitabın son bölümünde uzlaşı ve hakikat ilişkisinin tatmin edici bir şekilde nasıl konumlandırılabildiği ve keşfedilebildiği hakkında bazı önerileri inceleniyor. Yazarın görüşü odur ki, bu öneriler ilgi çekici ve şu âna kadar muhtemelen en olgun keşif dizisine ve sosyal bilimlerin oynayacağı heyecanlandırıcı bir role işaret etmektedir. Fakat bu kitap, bir başlangıç, kesiksiz bir kurgu ve hepsinden önemlisi, nihai (mutlu) bir sondan oluşan bir öykü kitabı değildir. Kendi sonuna hâlâ çok uzak olan bir tartışmanın ilerleme raporu olarak okunmalıdır. Kitabın, bu tartışmanın tam bir tarihçesini sunmak yönünde bir ihtirası da yoktur. Bunun yerine, söz konusu tartışma sürecinde alınan başlıca (ve etkili) tutumlar, eğer mümkünse her biri en saf ve dillendirilen şekliyle ele alınmakta ve sistematik bir tarzda sunulmaktadır. "Aradaki", uzlaşı niteliğinde veya eklektik çözümlerin pek çoğu hikâyenin dışında bırakılarak, tartışılan kuramların farklı özellik ve orijinallikleri keskinleştirilmektedir. Bir ölçüde, bu kitabın bölümleri, kendi çapında müstakil makalelerdir ve eğer, örneğin hermenötiğin meydan okumasına Weber'in veya Parsons'un yanıtları araştırılıyor ise, bağımsız olarak başvurulabilir bölümlerdir.

Anthony Giddens'ın eleştiri ve teşvikine olan borcum ister istemez resmî bir nitelik taşıyan minnettarlık sözcüklerinin ifade edebileceğinin çok daha ötesindedir. Editör ve yayıncı olarak Robert Shreeve ve müsveddelerin özenli ve eleştirel okuyucusu olarak da Gianfranco Poggi ile çalışmak büyük şanstı. Janet Wolff, Richard Kilminster, Robert Tristram, Joseph Bleicher, Kevin Dobson ve Leeds sosyoloji topluluğunu oluşturan ve sürdüren dostane ve fakat ilkeli tartışmanın diğer katılımcılarına yardım ve ilham borcumu ifade etmek için ne söylesem yetersiz kalacaktır.

Zygmunt Bauman

1
Hermenötiğin Yükselişi

Her kültürel sistemin, her toplumun -birey gibi- kendi içinde bir odak noktası olduğu[1] düşüncesi, 19. yüzyıl zarfında Almanya'da hermenötiğe rehberlik eden bir düşünceydi. Bu odak noktası, her şeyden önce, gerçekliğin bir kavramsallaştırılmasından ve değerlendirilmesinden oluşmaktadır.

Bu toplum görüşü, tarihçilerin, hepsinden önce de Alman tarihçilerin, Romantizm ruhu tarafından oluşturulan ve sürdürülen yüzyıllık pratiğinin adil bir yansımasıydı. Aslında tarih yazımının gerçekleştirilme şekli de buydu; kolektif bir özne

1. Karş. Karl J. Weintraub, *Visions of Culture,* University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1966, s. 7.

olarak görülen ulusun sezgisel özlemler, duygular, benzersiz bir yazgı hissi ve dünya algısının ayırt edici bir şekilde bireysel renklendirmeleri ile tamamlanan zihnine güçlü bir vukuf olmasıdır. Devrin tarihsel çalışmaları psikolojik tezler gibi, dolayısıyla ya direkt psikolojiden ödünç alınmış terimlerle ya da okurun hayal gücünü Tin'in erişilmez derinliklerine göndermek için hesaplanmış terimlerle dolu olarak okundular.

Romantizmin sanat eseri kavramının Romantik tarihçilerin hayal gücünü alevlendirdiğinin mi yoksa tam tersinin mi doğru olduğunu söylemek güçtür. Fakat kuşkusuz her ikisi de en azından kısmen, yükselen Alman milliyetçiliği ile beslenmiştir; bu tinsel süslemelerinden ziyade ulus devlete bir uvertür ve geçici yedek rolü için daha da tutkulu ve zorlayıcı bir ideolojidir. Yüzyıl sonraki dönemlerindeki *Machtstaat'ın* (Diktatörlük) ateşli vaizlerinin aksine, Romantik devrin Alman yurtseverlerinin başvuracakları bir siyasi yapıları veya devletçe oluşturulan sembolizmleri yoktu. Daha iyi tanımlanmış konuların yokluğu nedeniyle, muğlak ve somut olmayan *Volksseele* (Etnik Ruh) kavramına başvurdular (ki ardılları da aynı doğal rahatlıkla Prusya Kayzerliğinin pek somut güçlerine başvuracaklardı) ve kendi milliyetçi dürtülerini bir tinsel gelenek sürekliliği içinde temellendirmeye çalıştılar (ki ardılları da aynı maddilikle söz konusu dürtüyü *Staatrason* [Devlet Aklı] iddialarında temellendireceklerdi). Schlegel'in sözleriyle "eski ve güçlü" olan da işte bu "der deutsche Stamm" (Alman Kökü) idi. Buradan hareketle "kutsal olarak görülmesi gereken"[2] şey de "bir halkın orijinal manevi karakteri, gelenekleri ve özgünlükleriydi". Gizemli ve nüfuz edilemez fakat inatçı ve boyun eğmez "halk ruhu" tarihin kendi anlamını ve insan yaşamının da kendi değerini alabileceği tek kaynaktı. Genel olarak tarih ve özel olarak da onun en etkileyici ve unutulmaz eserlerinin tümü bu tek yaratıcı malzemeden mamuldü.

Herder Almanya'ya "on halkın Reich'ı (imparatorluk)" diyordu. 19. yüzyıl başlarındaki Almanlar, kendi milliyetleriyle

2. Hans Kohn, *The Mind of Germany*, Harper, New York, 1965, s. 60'tan alıntılanmıştır.

mevcudiyeti düşünmeye ve aktif benimsemeye bağlı olmayan doğanın bir veçhesi, yaşamın bir olgusu olarak yüzleşmediler. Tam aksine Almanlar, kendi milliyetleriyle ele geçirilebilmesi için önce entelektüel olarak kavranması gereken tamamen tinsel bir olgu olarak yüzleştiler. Herder kendi çağdaşlarını, ulusun yaratıcı ruhunun en eski ve en saf ifadesi olarak kadim şarkıların zengin bilgilerinin derinliklerini kazarak milliyetlerinin özünü aramaya çağırıyordu. Fichte ise Almanya'nın tarihsel kaderinin gizemini Alman halkının özgün fiziki özelliklerinde aradı: *Charakter haben und deutsch sein* (Karaktere sahip ol ve Alman ol) kuşkusuz aynı anlama geliyordu.[3] Devletsiz ulusun boş merkezini ruh doldurdu; kronikleri tarih yazımının öznesini şekillendirebilecek olan kralların yokluğunda, doğal olarak "halk" tarihin öznesi olarak boş kalan rolü zaptetti. Tüm özneler gibi onlar da, düşünce ve duyguları ile harekete geçen, kendi kararlarıyla davranan tinsel varlıklar olarak yani *paschein'dan* (maruz kalma) ziyade *poiein* (yapma) ediminin taşıyıcıları (en azından potansiyel olarak) olarak görülüyorlardı. Ancak diğer öznelerin tersine, halk çoğul ve anonimdi. Bireysel tin, hâlâ onların prototipi olarak hizmet ediyordu fakat ancak ve ancak ince bir dönüşüme tabi tutulur ise yeni amaç ile bağdaştırılabilirdi: Daha önce bir bireyin özelliği olan şey birey üstü bir güç haline geldi; daha önce bireysel *Seele* (Ruh) olan şey kolektif bir *Geist'*e (Ruh) daha sonra da Kültür'e dönüştü; bireysel otonomi ve özgürlük için bir ad olan şey bireyin daha geniş bir cemiyete (içinde kendi bireyliğini gerçekleştirebileceği tek içerisi olarak, hiçbir bireyin aşamayacağı *Volks* (Halkın) veya *Zeit-geist'*a (Zamanın Ruhu) tabiiyetinin kuramsal ifadesi haline geldi.

Yine de, en azından yüzeyde, ikisi arasındaki benzerlik dikkat çekiciydi. Romantiklere göre, sanatçı insan bireyini en iyi şekilde, insan ruhunu en yüceliklerinde temsil ediyordu. Ve sanatsal çalışanın özüne gelince, "tüm sanatlar bir ruh hali ile başlar ve bir sanat eseri olarak sona erer", ki bu (sanat eseri) her zaman,

3. Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair*, Doubleday, New York, 1965, s. 338-9.

"sanatçı tarafından bir ruh halinin biçimsel eşdeğerinin keşfi girişiminin" nesnelleşmiş bir tortusuydu.[4] Dolayısıyla sanatsal yaratı, sanatçının vizyonu ile araçlar (medium) arasında, sanatçının empoze etmek istediği formu görmezden gelmekte inatçı bir mücadeledir. Eser ise bu ikisi arasında bir uzlaşıdır. Fakat onu doğuran bu iki unsurdan yalnızca bir tanesi yaşamın ve anlamın tohumunu taşır; ikincisi ise asla yaratıya değil çarpıtmaya muktedir olan tam bir inatçılık, salt olumsuzluktur. Bu yüzden de, sanat eserinin orijinaline, saf anlamına erişilmek istenirse ürünün ötesine, nesnenin ötesine geçilmesi, içinde sanatçının vizyonunun, anlamın bu tek kaynağının hâlâ el değmemiş saflığı içinde durduğu o "ruh hali"ne geri dönülmesi zorunludur. Başka sözcüklerle ifade edilirse, bir sanat eserini anlamak, sanatsal nesnenin, onun son ürününün yalnızca değiştirilmiş, dolaylılaştırılmış ve mutlaka muğlak bir formda verebileceği sanatçının niyetini yeniden kurgulamaktır. Bu niyet, onun maddi izlerinden her zaman daha zengindir, zira bunlar onun başarısızlıklarının değişmez kalıntılarıdır.

Eğer şimdi, tarihin geniş ekranına yansıtılmış olan Romantizmin sanat eseri görüşüne dönersek (ve sanatçının insan potansiyelinin en tam cisimleşmesi olduğunu hatırlar), yaratıcı ulusun "kolektif sanatçısı"na bağlanan şaşırtıcı derecede benzer düşünce kalıpları buluruz. Ulusal kurumlar, hukuk, edebiyat, yönetim formları, aile yaşam tarzları ve geri kalan her şey, ulusal dehanın çağlar boyu süren çalışmasının bakiyesi olarak görülür: Bunların tümü bir çeşit üstün sanat eseridir; beşiklerinin başında bir sanatçının niyeti vardır, fakat bu defa sanatçı halk, yani şu eşsiz Alman "kolektif tekil"i olan *Volk*'tur. Gustav Hugo da, 18. yüzyılda, hukukun ulusal dehanın bir ürünü olduğunu zaten söylemişti; bu fikir onun meşhur öğrencisi Karl Friedrich Eichhorn tarafından devralındı ve 19. yüzyıl tarih yazımının tümü için model oluşturan "Alman Hukuku ve Kurumlarının Tarihi" adlı anıtsal eserinde detaylı olarak açıklandı. Karl von

4. Eric Newton, *The Romantic Rebellion*, Shocken, New York, [Longman, Londra], 1964, s. 56.

Savigny ile Jacob Grimm, hızla güçlerini Eichhorn ile birleştirdiler ve Volkgeist'in bir ürünü olarak tarih fikrinin en az bir asır süresince bir sağduyu doğrusuna dönüşmesine yardımcı olmak için tüm beceri ve parlak ve zekâlarını kullandılar. Bu en etkileyici haline Dilthey'in çağdaşı olan Karl Lamprecht'in eserinde erişecekti; o eğitimli kamuyu, Romantik tarih yazım deneyimi yüzyılının fark gözetmeyen bir genellemesi ile etkiledi: Her devrin tarihine hükmeden şey, tüm önemli tarihsel olaylarda parlayan ve o olaylardan hareketle hatırlanması gereken *Zeitgeist*'ın (Zamanın Ruhu), baskın fiziki özelliklerin özgün bir kesişmesidir.

İçinde 19. yüzyıl hermenötiğinin doğduğu ve sürdürüldüğü söylemsel formasyonu oluşturan şey de işte bu devlet arayan bir ulusun derme çatma tinsel milliyetinin ikiz direkleri tarafından taşman bu tarih yazımı pratiği ve romantik yaratıcı eser görüşüydü.

Bu hermenötiğin en kapsamlı incelemesinin yazası olan Joachim Wach,[5] modern anlama kuramının doğum tarihini, yaygın olarak onun babası kabul edilen Schleiermacher'in çok ötesine iterek, hermenötik söylemin neredeyse tüm önemli konularının başlangıcını Friedrich Ast'a (1778–1841) bağlamıştır. "Modernler"in "kadimler" üzerindeki nihai zaferini takiben, kadim dünya, sanatsal, felsefi ve hukuki başarıları ile birlikte bir bütün olarak, Avrupa tarafından ilk defa, zamanla sınırlı olmayan bir mükemmeliyet örneği olarak değil de tarihte bir aşama olarak görülmeye başlandı. Kadim dünya, Avrupalının bilincinde Ortaçağ'ın çoğu boyunca ve Modern Çağ'ın başlangıcından itibaren de kesinlikle mevcut olmuştu, fakat daha önce ya hazır ve zamanla sınırlı olmayan bir üstün başarı modeli olarak ya da güncel olaylarla pek bir yakınlığı olmayan kendi içine kapalı bir varlık olarak görünmüştü. Ancak Avrupa kendi tarihselliğine uyandıktan sonradır ki kadim Yunan ve Roma,

---

5. Joachim Wach, *Das Verstehen, Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie in 19. Jahrhundert*, cilt 3, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1926.

tarihsel toplumlar olarak, Avrupa'nın geçmişi olarak, Avrupa geleneğine bir katkı olarak ifşa edilebildi. Ast, yeni durumun sonuçlarını tam olarak değerlendirmeye çabalayan ve kadim mesajı gelişen Avrupa geleneği içinde bir metodolojik düsturlar serisi olarak asimile etme genel görevini ifade etmeye çalışan uzun dilbilimciler hattında duruyordu.

Onlara göre, söz konusu olan şey, yüzyıllar süren skolastik pratik tarafından karartılmış veya çarpıtılmış olan hakikatin restorasyonuydu ya da Ast'ın belirteceği üzere *Verstandnis versus Missverstandnis* (anlamaya karşı, yanlış anlama) problemiydi.

Görevle karşı karşıya kalan Ast uzun yıllar boyunca hermenötik düşüncenin tam merkezinde kalmış olan tüm önemli sorunları ayrıntılı olarak açıkladı. Her şeyden önce, anlama kavramının ta kendisi, kendini kamu hayatının olağan formlarının yanı sıra entelektüel ve sanatsal yaratının anıt eserlerinde ifade eden ve onlar vasıtasıyla yaşayan, hermenötik "die Erfassung des Geistes"[6] yani Tinin yakalanması düşüncesiyle tanımlanagelen tamamen Romantik yorumlama ile birleştirilmişti. Böylece geçmişin gözle görünür ve maddi mirası -metinler, resimler, kanunnameler, kaydedilmiş gelenek ve âdetler- Äusserungen (Açıklamalar) – Tinin dışsallaştırılmaları, Tinin kendine yabancılaşmasının duygusal kalıntıları ve onun ifade gücünün belgeleri farz edilmişti; ancak anlamanın gerçek nesnesi, her zaman onların gerisinde duran, onlar tarafından asla tüketilmemiş ve onun herhangi bir ifadesinden daima daha dolu ve daha zengin bir şey olarak algılandı.

Ast ve ondan sonra gelen muhtelif hermenötikçi kuşakları yolun her iki yönde de ilerleyebileceğini umut ettiler: Tarihsel çalışma nesneleri lekelenmemiş prototiplerinin saklı olduğu Tin'den doğduğu için, Tinsel varlığın içsel derinliklerinden kaynaklandığı için; bilinen nesnelerden başlayarak başlangıç noktasına doğru, nesnelerden onların tinsel kökenlerine doğru, gölgelenmiş kopyalardan prototipin el değmemiş saflığına doğru

6. Karş. Wach, Cilt 1, s. 33.

geriye dönük bir entelektüel yolculuğun gerçekleştirilebilmesini engelleyecek herhangi bir neden görünmüyor. Hermenötik, en azından bu erken safhasında, bu girişimin içerebileceği güçlüklere karşı kaygısız olmasa da özgüven sahibiydi.

Bu özgüven, felsefi bakımdan, Tin'in özel birliği varsayımını temel alıyordu. Birbirine tamamen yabancı ve bağlantısız dünyalar arasında hiçbir anlamanın mümkün olmadığı kabul edilmişti (Wittgenstein daha sonra şöyle söyleyecekti: Eğer aslanlar konuşabilseydi, biz onları anlamazdık). Eğer herhangi bir anlama varsa, bu mevcudiyetin ta kendisi iletilerin ardında gizli olan tinsel öğenin kadim birliğinin ve tektipliğinin kanıtını zaten içerir. Wach'ın, Ast'ın fikirleri ile uyumlu olarak aktardığı Goethe'nin sözcükleriyle;

War' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt es nie erblicken,
lag' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
wie könnt uns Göttliches entzücken?

Göz güneşli olmasaydı
Varmazdı farkına güneşin;
İlahi güce sahip olmasaydık
Tanrı bizi nasıl hayran bırakabilirdi kendine?

Total bir yabancılık büsbütün donuk olurdu. Tinlerin yakınlığı olamadan anlama da olmaz. *Dem Verwandten erschliesst sich das Verwandte*[7] (Herhangi bir nesne kendi anlamını yalnızca bir yakınlık ruhu [tini] olana ifşa edebilir). Biz kendi çabalarımızla yalnızca bu türden nesneleri anlayabiliriz zira esasen kendi düşüncelerimizi doyuran aynı Tin tarafından oluşturulmuştur. Şayet nesnelerin bulanıklığı, bizi açık ve engelsiz algıyı rahatsız edecek bir tarzda etkiler ise, şayet bizimle nesne arasındaki boşluğu doldurmaya, hakiki anlamayı "yeniden oluşturmaya" sevk

7. A.g.e., s. 38.

eder ise; bu yalnızca bizim yabancılaşmamız göreceli ve geçici olduğu içindir; diğer unsurların tinsel gelişmeleri ile teması geçici olarak yitirmiş bir unsur.

Dolayısıyla tüm anlama, özne ile nesnesi arasında, ya da daha doğrusu iletişimin sırasıyla başlangıcı ve sonunda duran iki özne arasında bir yakınlığın kurulması ile başlar. Bizim Ruh'umuz, Antik Yunan veya Roma'nın Ruh'u ile bir birlik oluşturduğu sürece ancak, antikitenin anlamını unutulmaya yüz tutmaktan kurtarabiliriz; bu birlik muhtemelen geçici bir yabancılaşma ile engellenmiş, bozulmuş bir birliktir, fakat tüm güçlüklere karşın yine de bir birliktir. Antikite için geçerli olan şey aslında bir bütün olarak insan türüne de genişletilebilir. Her ne kadar insan türleri arasındaki farklılaşma her ne kadar kısa mesafeden bakılınca başa çıkılmaz gibi görünse de, gerçek bir tarihsel perspektif onu ilkel olanı gelecekteki birlikten ayıran bir orta aşamaya indirger. İnsanlık tarihindeki her şey ortak Ruh'tan kaynaklanmıştır ve sonunda da ortak Ruh'a geri dönecektir.

Yorumlayıcının (bir tarihçi, bir dilbilimci, bir sanat kuramcısının) insan Ruhu'nun kendi ilksel birliğine geri dönen bu yolculuğunda hayati bir rolü vardır. O, bir bakıma, çağlar ve uluslar arasında arabuluculuk yapan ve bölünmüş insanlığın tedricen yeniden birleşmesini, sağlayan bir kültürel aracıdır. Dolayısıyla o, tarihin gerçek bir temsilcisi haline gelir: Ruh'un kendiliğinden ve sistemsiz eylemiyle bağlanan düğümleri çözen odur. Eğer Ruh, o doyumsuz yaratıcı dürtüsünü takiben, kendi yaratıları içinde kendini dışsallaştırır ve böylece kendi evrenselliğini kendi özel vücut bulmalar çokluğu arkasında gizler ise, hermenötikçi de Ruh'un eserlerinin gizlenen tinsel içeriğini açığa vurur ve böylece özel içinde kaybolan bütünlüğü restore eder. Hermenötikçi, bir bakıma, bunu yapmak zorunda bırakılmıştır. Bu eylem yönteminde bir serbest tercih meselesi değildir; tercih edilen kültürel ideal meselesi hiç değildir. Bu şekilde anlama, yalnızca insanın kültürel yaratısının sonsuz çeşitliliği içinde gizlenmiş olan yeni bir ruhu "evrenselleş-

tirmek" yoluyla kazanılabilir. Meşhur "hermenötik döngü" (Wach'ın Ast'a verdiği bir başka fikir) özel olarak usta ve etkin bir çalışma yöntemi değildir, o gerçekte böylesi bir anlama mantığının ta kendisidir. Daha önce, kendi uzlaşmaz özelliği içinde, yorumlamamamıza kapalı olanı şeffaf kılmak amacıyla, tarihin, özel olandan bütüne ve bütün olandan tekrar geri özel olana doğru olan ebedi hareketten ayrı bir anlaması yoktur. Kuşkusuz bir hermenötik döngüden söz etmek daha doğru olurdu: Bizim kayıp yakınlık arayışımızda, akrabalık ruhunun tamamen yabancılaşmış yaratılarını yeniden sahiplenme dürtümüzde, işimiz asla gerçekten bitmez. Fakat sürekli genişleyen döngüler halinde ve Ruh idealine bir kez daha yakınlaşarak özel olandan bütüne ve sonra tersine doğru fakat bu defa kendinin bilincinde ve birleşmiş olarak.

Bu fikirlere sistematik bir düzen vermek ve tarihsel hermenötiğin temellerini atmak Romantik hareketin aktif bir üyesi ve Schlegel, Novalis, Herz ve Mendelssohn'un kişisel dostu olan Schleiermacher'e bırakılmıştı. Schleiermacher'in katkısı her şeyden önce, hermenötik ve hermenötik döngü nosyonunu filoloji, tefsir ve sanat eleştirisi sınırlarının ötesine genişletmek oldu. Doğal olarak farklı bir yöntemle de olsa Hegel gibi o da anlama ve yorumlama sorununu evrensel insan deneyiminin tam merkezine taşıdı; Wach'ın sözleriyle, onları, yaşam pratiğinin, gündelik hayatın, yaşanan deneyimini içine yerleştirdi.[8] Schleiermacher ile hermenötik, bir dilbilimcinin başka yazarlar tarafından bırakılan metinleri analizi olmaktan çıktı: Bir kültür mensubunun bir başka kültürün deneyimini kavrama mücadelesi, bir tarihsel devrin sakininin bir başka devrin yaşam pratiğini, onun "sıradanlığını" yalnızca Almanca "Erlebnis" sözcüğü ile aktarılabilecek olan deneyim türünü kavramaya çalışması haline geldi. Bu çarpıcı dikkat kaymasının Romantik kökeni kolayca fark edilebilir. Romantizmin yüce mirası, anlaşılması güç ve çokanlamlı "Leben" ve "Erlebnis"

---

8. A.g.e., s. 92.

kavramları o andan itibaren sonsuza dek beşeri bilimlerin öz düşünümüne dadandılar.

Schleiermacher'in sorumlu olduğu bir başka yenilik daha vardı; bunun önemi muhtemelen daha da büyüktü. Gadamer'in sözleriyle:[9]

> "Schleiermacher'in özel katkısı psikolojik yorumlamadır. Bu nihai olarak bir kehanet sürecidir, birinin kendini yazarın zihnine yerleştirmesi, bir eserin bileşiminin 'içsel kökeninin' bir kavranışı, yaratıcı eylemin yeniden yaratılışıdır. Dolayısıyla anlama, bir orijinal üretimle ilgili bir yeniden üretimdir, bilinmiş olan bir şeyi bilme (Boeckh), kavramanın hayati ânından itibaren başlayan bir yeniden yorumlama (yeniden yapılandırma), bileşimin kuruluş noktası olarak 'tohumsal karar'dır."

Bu, eylemin aranan anlamını eylemcinin projesi içine oturtma anlamına gelir. Bu anlamı anlamak için, kişinin kendisini tam anlamıyla eylemci ile "özdeşleştirmesi" zorunludur. Sempati bu kişileştirmede onun en önemli aracıdır. Biliş süreci içinde "kendini kaybetme" fikri, başka insanların anlamlarını "hatırlamak" amacıyla kendini unutmak, "yerli kategoriler" için önyargısız araştırma stratejisi; bunların tümü de Schleiermacher'in "psikolojik yorumlama" programında tohum halinde yer almaktadır. Kuşkusuz yalnızca tohum halindedir. Schleiermacher'in psikolojisi, 19. yüzyılın iç-gözlemsel ihtiraslarının farkında değildi ve kendisini "içsel" düşünce ve duygular için bir arayış olarak tanımlamıyordu. "Niyet kendi taşıyıcısına nasıl göründü?" "Eylemci, şu ya da bu deneyimi yaşadığı zaman ne hissetti?" diye sormuyordu. Schleiermacher'in psikolojisi, daha çok insan ruhu hakkında neredeyse bir buçuk yüzyıl sonra Maslow, Murray veya Biswanger gibi insanların, her biri kendi tarzlarında geliştirecekleri "insani" görüşlere daha yakındı. Psikoloji, Schleiermacher için, bir eylemi Leben'in bütünselliğinin organik bir parçası olarak algılama sanatı demekti.

---

9. Hans Georg Gadamer, Çev. Garren Burden ve John Cumming, *Truth and Method,*, Sheed and Ward, Londra [Seabury, New York], 1975, s. 164 [*Hakikat ve Yöntem 1-2*, Çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma Yay., 2008-9].

Psikolojik yorumlamanın düsturu, hermenötiğin, daha önceki konuşmacıların farkına varmadan ve doğası gereği başardıklarını uzun süreli ve yöntemsel çabayla başarmaları gerektiği anlamına gelmektedir. İki kişi konuşmak yoluyla birbirleriyle iletişim kurdukları zaman, sözcükleri, paylaştıkları yaşamın dokusu içine işlenir (zira konuşur ve birbirlerini anlarlar), dolayısıyla onların sözcükleri onlara yalıtık sesler olarak değil ortak yaşamlarının bütünselliğinin ayrılmaz öğeleri olarak gelir. Sözcüklerin çok yönlü karmaşıklığı ve çoklu referanslar bilinmektedir ve bu yüzden de araştırma için pek neden oluşturmazlar. Konuşma, anlaşılabilirlik sorununu kendi kaynaklarını kullanarak çözer ve bunu geçerken, yani kendi gelişimi esnasında yani kendi başarısı üzerine düşünmeyi pek de kesintiye uğratmaksızın yapar. Bu, konuşmanın dolaysızlığı sayesinde mümkün olur. Konuşma, normalde kendi "doğal habitatı" içinde, kendi doğru lokasyonu hakkında hiçbir hataya izin vermeden yaşamın geri kalanı ile uyumludur. Şeffaflığı da buradan gelir: Yaşam sözcükler vasıtasıyla gösterir. Sözcükler ilk oturumda yaşamı ifşa eder. Doğru anlama, yorumlama olmaksızın başarılır. Son ile orta birbirine karışarak harmanlanıp tek bir bütün oluşturur.

Yazılı bir metin, bir kent meydanı veya müzedeki bir sanat eseri bir kanun veya bir ritüel -dolaysız konuşmanın aksine- yorumlama yoluyla anlama sorununu ortaya koyar, çünkü onlara anlam veren hayat ile orijinal bağı yitirmişlerdir. Anlamını kaçırdığımız olguların bulanıklığı olarak gördüğümüz şey, aslında onların doğal bağlamları ve onların damarlarına kan pompalayarak kalplerinin anlama çarpmasını sağlayan yaşam formu hakkındaki kendi cehaletimizdir. Konuşma esnasında çaba harcamaksızın başarılan, yaşamın bütünlüğü içine eylemi katma işi, burada özel ve planlı bir eylem gerektirir. Schleiermacher'in "psikolojik yorumlama" olarak tanımladığı da işte bu eylemdir. Onun psikolojisi, anlaşıldığı üzere, her şeyden önce, bir eylemi yaşamın bütünselliği içinde bir öğe olarak ele almak anlamına gelir; psikolojik yorumlama, bu yüzdendir ki,

bu kayıp, unutulmuş veya yanlış anlaşılmış olan bütünselliğin restorasyonu anlamına gelir.

Dolayısıyla Leben, hem merkezî ontolojik kavram hem de önde gelen metodolojik ilke olarak Geist ile yer değiştirir. Hermenötik döngünün düsturu da benzer bir dönüşüme uğrar: O artım yaşamın bütünselliğinin meşakkatli bir inşasından ibarettir; eşzamanlı olarak bilinmeyen, direkt vukufa kapalı, hassasiyetle erişilebilir ama yine de anlaşılmaz olan yaşamın önemsiz şeylerinin dışındadır. Döngü, karşı karşıya kalınan öğenin ait olduğu bütünselliğin kehanetiyle başlar; eğer tahmin doğru ise, söz konusu öğe bize anlamının bir kısmını ifşa eder, bu da daha sonra bize bütünselliğin daha iyi, daha tam ve daha spesifik bir yeniden inşasına doğru yön verir. Süreç devam eder, hep daha geniş döngüler halinde, nesnemizde kalan muğlaklık kalıntısının bizim ona anlam yüklememize engel olmayacağına ikna olana kadar.

Dolayısıyla yorumlama, konuşmacıların düşünmeye başvurmaksızın ulaştıkları anlama türünden çok daha meşakkatli ve güçtür. Öte yandan, onun açtığı bilgi ve anlama pencereleri çok daha geniştir. Konuşma kendi yorumunu da içerdiği veya anlamayı onun yardımı olmaksızın başardığı için, konuşmacıları kendi konuşmalarını anlamlı kılan yaşam bağlamının bütünselliğini bilinçli olarak tarama göreviyle hemen hemen hiç yüzleştirmez. Bu bağlam, fark edilmek, yabancılaşmış bir nesne için donmak ve direnç göstermek için fazla önemsizce aşikârdır. Görevlerini kolaylaştırmak için, konuşmacılar, eylemlerinin tam bağlamıyla ilgili cehaletleri içinde bir ceza öderler.

Modern okuyucu bu fikir içinde, Garfinkel'in, en basit konuşma eyleminde görünmez olsa da köklü bir şekilde mevcut olan şu sayısız "kanıksananlar" kavramını kolayca tanır. Schleiermacher için, bu "kanıksananlar" yaşamın dokusunu dokumak için iç içe geçerler; fakat o dokumanın içindeki parçaların şeması çıkartılamaz. Bu doku kendi bütünselliği içinde yalnızca bir dış gözlemcinin bakış açısından görünür olur, böylece tam şeması da çizilebilir. Schleiermacher'in yorumlayıcının yazardan bilişsel

üstünlüğü hakkındaki meşhur savı da buradan hareket etmektedir. Kaçınılmaz bir şekilde ve kendi entelektüel meziyetlerinden hiçbir ilişkisi olmaksızın, yorumlayıcı, araştırma konusu olan özel öğenin bir parçası olduğu yaşam dokusu hakkında daha fazla bilgi sahibidir. O, yöntemleri daha iyi olduğu için daha fazla şey bilmez; yorumlama sanatının özel becerilerinde daha iyi eğitimli olduğu için değil; "olgudan sonra daha bilge" olduğu için değil, hatta orijinal yazarın tabiatıyla yoksun olduğu birikmiş deneyime sahip olduğu için de değil, o daha saf ve basit bir şekilde bilir, çünkü o, yazarın aksine, nesne ile dışardan bir nesne olarak, yabancı bir olgu olarak karşı karşıya kalır: Bu karşı karşıya kalma tarzı yorumlama sürecini hareketlendirir ve dolayısıyla da yaşamın bütünselliğinin yeniden inşasına yönlendirebilir. Prensipte, yazarı bu tür bir yorumlama yolculuğuna girişmekten hiçbir şey alıkoymaz; fakat o yolculuğa bir kez başladıktan sonra kendi eseri ile olan özgün "yazar" ilişkisini yitirir ve uzun yorumlayıcılar kervanına katılır. Başlangıçtaki yazar konumuna sadık kaldığı müddetçe, yani kendi eseri ile "dışarıdan" bir şekilde karşı karşıya kalmadığı müddetçe, yorumsal tartışmada ayrıcalıklı bir konum işgal etmez; onun görüşleri, eserinin bulunduğu yaşam bağlamı hakkındaki tüm diğer verilerden daha iyi değil ve daha güvenilir bir kanıt değildir.

Wilhelm Dilthey için, 19. yüzyıl hermenötiğinin büyük kodlayıcısı, Tin, bu eşzamanlı olarak tarihsel anlamanın hem öznesi ve hem de nesnesi olan şey bu Romantik Leben kavramıyla zaten tamamen özdeşti: İnsan varoluşunun, deneyimlere (canlı deneyimler, içsel deneyimler, "içeriden görülen" deneyimler, *Erfahrung'a* (Deneyim) karşıtlığı içinde Erlebnis (Yaşantı); *poiein* de (yapmak) *paschein*'den (maruz kalmak) farklı olan ne varsa altını çizen deneyimler), sahip olmak sıfatıyla öne çıkmış; anlık veya kalıcı fakat daima nesneleştirilebilir ve gözlemlenebilir olaylardaki deneyimleri ifade etmenin ve bu olayları kendi deneyimsel anlamlarına yeniden ikame etmenin bu tanımlanamaz, diğer faktörlere indirgenemez olan bu kadim tarzıdır. Fakat Romantikler için dünyada mevcut bir evrensel tarz, modern

çağın bilimsel illüzyonu tarafından zincirlenmiş ve sakatlanmış olan gerçek insan potansiyelinin tam gelişimi olan şey, Dilthey için bir tarihsel aklın eleştirisi,[10] bir tarihsel biliş yöntemi meselesi yani insanların kendi -ama yalnızca kendi- eylemini kavramak amacıyla kullanabileceği özgün araçtı. Makkreel'in de yakın zamanda ortaya koyduğu üzere, Dilthey'in umudu bunu göstermekti.[11]

Romantikler insani bir entelektüel sezgi formunun bir ölçüde mümkün olduğunu iddia ederken haklıydılar, fakat bu düşüncede yanlış olan şey doğanın bu şekilde kavranabilir olduğuydu. Doğa, insan eylemlerinin tarihsel dokümanlar veya şiirsel ifadelerle kıyaslanabilir ve anlamları için analiz edilebilir olduğunun söylendiği tarzda, somut anlamı için yorumlanması gereken bir metin değildir.

Kant, bilimsel bir biliş yöntemi olarak vukufun, sezginin, "dolaylı olarak hissetmenin" geçerliliğini inkâr edecektir. Kant için bilimsel bilginin nesnelliği, tartışılamaz bir idealdi ve nesnellik ancak ve ancak benlik "doğal nesnenin olgusal varoluşunun karşısında sessiz olduğu" kadarıyla düşünülebilirdi; burada belirli bir nesnenin bilinmesi gerekir, özne nesnel bir geçerlilik arayarak kendini ona doğru yönlendirir.[12] Benlik kendisini yalnızca özgürlüğün, manevi hükmün küresi içinde kendisini doğanın üzerinde ileri sürebilir; fakat o zaman da bu bir bilim küresi veya bu mesele için nesnel bilgi küresi değildir. Dilthey'in tarihsel akılla ilgili dördüncü *Critique* (Eleştiri) adlı büyük projesi de bu hususta Kant'ı düzeltmeyi amaçlar. Doğayla ilgili esinlenilmiş kehanetin insanlara açık bir ihtimal olmadığı doğrudur. Doğaya dönük dolaysız ve aracısız bir vukuf yalnızca

---

10. Wilhelm Dilthey, *Der Aufbrau der Gerschichtlichen Welt in der Giesteswissenschaften, in Gesammelt Schriften,* cilt 7, B.G. Teubner, Leipzig ve Berlin, 1927, s. 191.
11. Rudolph A. Makkreel, *Dilthey, Phisopher of the Human Studies,* Princeton University Press, Princeton, 1975, s. 248.
12. Fritz Medicus, "On the objectivity of historical knowledge", Raymond Klibansky ve H. J. Paton edisyonunda, *Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer,* Clarendon, Oxford, 1936, s. 138.

Tanrı üzerinden öngörülebilir, asla bir insan tutumu olarak değil. Doğa Tanrı'nın iradesinin Ausserung'u, Onun niyetinin "dışsallaştırılması" olarak düşünebildiği kadarıyla; Tanrı'ya, yani doğanın yaratıcısına, Kendi öz yaratısına ona sezgisel olarak nüfuz etme, "onu anlama", onu derinden ve dışsal nesnelerin aracılığı olmaksızın kendi iradesi ve niyeti içinde tanıma yeteneği ile güvenilebilir. Fakat kökeni ve dolayısıyla maksadı sonsuza kadar bilinmez kalmaya zorunlu olan bir nesnenin tüm donuk ve uyuşuk yabancılığı içinde doğaya toslayan insan ile güvenilemez; umutlu tahminlerin ve belki de yoğun inançların nesneleriyle güvenilebilir ama asla nesnel bilginin değil.

Peki, öyleyse Cusalı Nicholas'ın bize yüzyıllar önce anlattığı *Deus occasionatus* insan değil miydi? Zaman zaman, "ara sıra" kendi özgür tercihlerini yapan ve dolayısıyla yaratıcı gibi davranan insan-tanrıya benzeyen insan değil miydi? Ve özgür tercih fırsatlarının bir kural olarak ortaya çıktığı alan da tarih değil miydi? Bir bütün olarak dünya ile ilgili olarak benzersiz vukuf özelliğinin sadece Tanrı'ya atfedildiği durum, insan tarihinin daha mütevazı bir alanında insana atfedilemez mi? Şayet tarih insan yapımı ise, tıpkı Tanrı'nın, kendini dünya içinde tanıyabildiği gibi insanlar da kendilerini dışsallaştırılmış ürünleri içinde tanıyabilirler. Doğanın gizli anlamının sezgisel yolla kavranabileceği yönündeki Romantik umut felsefi olarak saçma ve metodolojik bakımdan absürttür. Fakat insan tarihi gerçekten de Goethe'nin gefühlte Welt ("duyguda verilen" Dünya) olarak görülebilir. Biz kendi tarihimizi kesin olarak anlayabiliriz çünkü tıpkı Tanrı için doğanın olduğu gibi, bizim için de onun kendi başına bir varoluşu yoktur. Tarih yalnızca bizde ve bizim vasıtamızla var olur.

Dolayısıyla, anlama yalnızca "Tin bilimlerinin", insan tarihi çalışmasının kullanabileceği özel bir yöntemdir. Bu yönteme başvurmaları, onların doğa bilimlerinden mahrum veya onunla ilgili olarak daha aşağı bir konumda bulunduklarının bir işareti değildir. Tam aksine onlar, doğa bilimleri için tamamen erişilmez olan bir ayrıcalıktan yararlanırlar. Anlama Tanrıların eğlencesi-

dir; tarihi anlamaya çabalayan ve çabasının başarılı olabileceğini umut eden insanlar doğabilimcilerinin ulaşmayı ancak hayal edebilecekleri gerçek Tanrısal bilginin zirvelerine tırmanırlar.

Açıktır ki, kişi bir ağacı anlayamaz;[13] kişinin bir ağacı anlayamayacağını söylemek ağacın ne anlamı ne de değeri olduğu anlamına gelir. Ancak prensipte anlamaya açık olan nesneler anlamlı olabilir. Anlama ve anlamın veya değerin keşfi tektir. Fakat anlama aynı zamanda direncin üstün gelişidir. Yalnızca dirençle karşılaşıldığı kadarıyla bir anlama planlı ve kasti bir faaliyet olarak ciddiyetle düşünülebilir; zira nesnenin anlamı ilk bakışta aslında verili değildir. Dolayısıyla, içinde anlamanın sistematik olarak yapılandırılmış bir yöntemin konusu haline geldiği alan iki bakımdan sınırlıdır: Anlama, ön düşünümsel, kendiliğinden kavrayışın ilk yetersizlik işaretlerini gösterdiği yerde başlar ve sempatik özdeşleşmeye kapalı olan total bir yabancılık duvarıyla karşılaştığı yerde sona erer. Bu iki uç arasında; yöntemsel anlamanın veya yorumlamanın (*Auslegung*) uygun nesnesini oluşturan yaşam ifadelerinin (*Lebensäusserungen*) geniş evreni uzanır. İnsani biliş yeteneklerinin Tanrı'yla eşit olduğu ve anlamın öngörüsünün hem mümkün hem de zorunlu olduğu yer de işte yalnızca burasıdır.

Doğa ve tinsel dünya, bilişin iki yöntemidir. Kendi bilişinin nesnelerini sırasıyla doğa ve tarih olarak teşkil eden de bilişsel zihindir. İlk durumda, nesneler arasındaki bağlantı ve bağımlılıkların kendilerinden olduklarını keşfederek yola çıkar. Eleacı tin içinde kendi görevini; bilişsel zihin hakkındaki tutumlarına bağımlı olmayan, taşınmaz ve değişmez, kendine yeterli ve tam olarak zaten orada mevcut olan sabit, statik ve süreğen şeyleri keşfetmek olarak formüle eder. Ortega y Gasset'in derin vukufuna göre bu "natüralist (doğacı)" biliş modu, temelinde entelektüelizm yani "kavramlara özgü oluş tarzı hakkında projeksiyon"[14] daha fazlasını eklemek gerekirse, bilimsel

13. Dilthey, s. 191.

14. Jose Ortega y Gasset, "History as a system", *Phisophy and History içinde*, s. 300.

pratiklerin, kendi ürünlerine yani bilim kavramlarına, tıpkı bir ayna gibi bilim insanlarının öz imgesini ve kendi faaliyetleri hakkındaki tanımlamalarını yansıtan bir oluş tarzı yükleyen bir projeksiyonudur. Bununla birlikte, ikinci durumda, bilişsel zihin kendisi için daha yüksek amaçlar belirler; natüralist tutum tarafından empoze edilen sınırlamaları geçersiz kılar; şeylerin salt oldukları halleriyle açıklanmalarına razı olmaz; en azından anlamlarını, yani şayet doğabilimci onu aramak zorunda kalır ise onu bir teoloğa dönüştürecek olan o gizli mânâyı kavramak ister. Bize bilim ile teoloji, açıklama ile maksat bilgisi arasındaki sınır hattını aşındırma lüksünü veren tek şey Tin bilimlerinin bilişsel bilim tarzıdır.

Yöntemin (ya da daha genel olarak bilişsel tarzın) seçim, serbest midir, yoksa bilinen nesnenin doğası tarafından önceden belirlenmiş midir? Bu basit bir evet hayır sorusu değildir. Bir yandan nesneleri doğanın bir parçası olarak ele almak, Tin bilimlerinin tarzının aksine, sınırsız bir ihtimaldir. Kişi, olgulara Eleacı tarz dahilinde geliştirilmiş şekilde yaklaşmakta ve kendi incelemesine katı sınırlar koymakta serbesttir. Kişi, çift taraflı iletişim beklememeye, araştırma konusu olan nesnenin, onu bir özne olarak ve her şeyden önce de niyetli, maksatlı bir özne olarak ifşa etmesine izin vermemeye karar verebilir. Kişi, nesnenin gidişatını tek başına *poiein* (yapmak) bakımından yorumlamaya ve dolayısıyla da nedensel bir açıklama amaçlamaya karar verebilir: Yani nesnenin, yalnızca sempatik tanımlama yoluyla sezilebilecek bir şey olan görünür "içerisi"nden ziyade öncül gözlemlerde görülenlere başvurmaya. Bu tür bir karar olasılığının, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki mesafe arttıkça geniş ölçüde artacağını anlamak kolaydır. Tek bir örnek vermek gerekir ise; devletin iktidar merkezlerinden çok uzak ve iradi niyetin bir ifadesi olarak siyasetin ve karar alımının dolaysız deneyiminden mahrum kılınmış olan halk, doğal olarak bunları yarı doğal bir olgu olarak görme eğilimindedir ve bunu nedensel bağlar, belirlemeler ve amansız eğilimlerle açıklar. Bu görüş açısı; aynı süreci bir niyetler yarışı olarak, ihtilaflı konuları tartışarak

çözüme kavuşturan, karşılıklı niyet ve maksatlarını tartışma konusu kılan, pazarlık yapan, münakaşa eden, bir uzlaşmaya varan, rakipleri üzerinde üstünlük kazanan veya dilediklerine ulaşmayı başaramayan bir araya gelmiş politikacıların doğal bir sonucu olarak gören, içeridekiler tarafından muhtemelen son zamanlarda sıklıkla tartışılmaktadır. Her iki açıklama da bir bakımdan uygundur ve kendi haklı nedenleri vardır. İnsani işlerde, doğabilimsel yaklaşımı prensipte uygulanamaz kılan hiçbir şey yoktur. Uygulanması, olsa olsa, pratik niyetler ve tercihler gerekçe gösterilerek tartışılabilir. Yine de "nesnenin doğası"ndan kaynaklanan (gerçekten veya sözümona) tüm argümanların temelsiz olması gerekir.

Ancak bu evrensellik, diğer yol için geçerli değildir. Her şey doğa olarak varsayılabilir fakat gerçekliğin yalnızca bazı parçaları kendilerinin tarih olarak ele alınmasına izin verir:[15]

> "Anlamak, bendeki seni yeniden keşfetmektir; Tin kendisini yapısının en yüksek seviyelerinde yeniden kazanır; bendeki, sendeki, toplumumuzun tüm öznelerindeki, her kültür sistemindeki, nihayet tinler bütünselliğindeki ve evrensel tarihteki Tin'in kimliği; onun beşeri bilimler üzerindeki muhtelif etkilerinin bu biraradalığını mümkün kılar. Burada bilginin öznesi -tüm düzeylerde- onun nesneleştirilmesi olan nesnesi ile birlikte olan bir şeydir."

Bu, Dilthey'in kuramında ve aslında, beşeri bilimleri oluşturan ve onları "doğacı" komşularından ayrı koyan özel bir yöntem olarak anlama meselesindeki en hayati noktadır. Anlama, sendeki benin yeniden keşfidir; kendimi bir ağaçta yeniden keşfetmek şöyle dursun keşfedemem dahi; zira geçmişteki yakınlığımızı tesis edecek hiçbir şey yoktur. Ancak kendimi sende yeniden keşfedebilirim; zira hem sen hem de ben tüm çok katmanlı tecessümleri içinde nihai olarak kendisiyle özdeş olan aynı "Tin"in özelleşmeleriyiz. Kendimi yeniden keşfetmek yani anlamak için, birliğimin zaten daha önce tesis edilmiş olduğu bir nesne ile karşı karşıya olmak gerekir. Şayet tarihsel anlama,

15. Dilthey, s. 191.

bir yöntem olarak bir tercih meselesi ise, onun uygulanabileceği nesneler dizisi öyle değildir.

Özetlersek: Anlama, Dilthey'e göre, diğerleri tarafından değil ama bazı potansiyel biliş nesnelerinin doğası tarafından *belirlenmiş* olan fırsat veya bir *tercih* anlamına gelir. Peki, bu fırsat ne ile belirlenir? Prensipte anlaşılabilir olan ve sonsuza kadar yalnızca dışarıdan bakılmaya mahkûm olan bu nesneler arasındaki büyük farklılığın temelinde yatan nedir? *Geist* işte burada başlar: "Bu veriler daima yaşam ifadeleridir. Anlam dünyasında, onlar tinsel olanın ifadeleridir; bu bizim onları bilmemizi mümkün kılar."[16]

Dolayısıyla, anlamamızın potansiyel nesneleri, Tin'in ifadeleridir. Onlar Tin'in ifadeleri oldukları *için*dir ki biz onları anlaya*biliriz*. Cümle nedensel bir açıklamanın gramer yapısına sahiptir. Yine de herhangi bir (açıklama) öne sürüyor mu? Şayet *der Geist*'in ne olduğunu sorarsak, ne gördüğümüzü nasıl bileceğimiz, aslında onun dışavurumudur; almamız muhtemel olan tek yanıt şudur: Onu, anlayabileceğimizi hissettiğimiz zaman biliriz ve nihayetinde gördüğümüz şeyin anlamını kavrarız. Bu görünürde nedensel açıklama bir totolojiye dönüşür. Döngüsel akıl yürütme, Tin'in evrenselliği ve birliğinin nihai olarak hangi temelin üzerinde yükseldiğini sormamıza asla izin vermez; anlama çabamız ve sonuçlarından memnuniyetimiz, soruna olan ilgimizi hükümsüz kılar. Tin'in bir dışavurumunu her ne olursa olsun anlayabiliriz; anlayabildiğimiz her şey Tin'in bir dışavurumudur. Anlama girişimi ile ciddiyetle meşgul olduğumuz zaman, projemize meşruiyet kazandırdığı iddia edilen kavramın kendisi geri plana düşer; tıpkı gündelik idari keşmekeş içinde "halk iradesi" gibi. Ya da, daha doğrusu, kavram kendi rolünü bir başka "metafizik destek" olarak ifşa eder; Parsons tarafından piyasaya yön verdiği iddia edilen ve keşfettiğimiz veya ona atfettiğimiz tüm yasalarla her halükârda kendini mükemmel bir şekilde sürdüren şu "görünmez el"e atfedilen rol.

16. A.g.e., s. 205.

Anlama faaliyetini sürdürmek için olduğu belirtilen kurallar, Dilthey tarafından Tin'e "metafizik destek" dışında bir rol bırakmayan bir tarzda ifade edilmiştir. Anlama, Dilthey'den öğrendiğimize göre, içsel deneyim (Erleben) ile sürekli değişim (Wechselwirkung) çalışmasını temel alır; Yaşamın yabancı dışavurumlarını ve başka kişileri anlamanın yavaş yavaş inşa edildiği temel büyük olasılıkla problemsiz olarak ve özel olarak geliştirilmiş bir metodolojiye başvurmaksızın kendi içsel deneyimini anlamadır.[17] İçsel deneyimin dünyası, onunla birlikte Tin'in yaratılarının aksi takdirde ulaşılmaz olan derinliklerine nüfuz edebileceğimiz bu vukufun eğitim sahasıdır.

İnsan yapımı tüm nesneler anlaşılmak için bu türden bir vukuf gerektirmezler. Dilthey, en az iki geniş insan eylemleri ve ürünleri sınıfının daha basit bir tarzda kavranabileceğini ileri sürer. Biri, kavramlar, yargılar ve hatta daha geniş düşünce formasyonları sınıfıdır. Onların düşünce içeriği, kendi bağlamları içinde kavranabilir. Bu, entelektüel çalışmanın bağlama bağımlı yapısının bir ifadesi veya bilimsel bilginin sosyoloji veya psikolojisinin bir reddi olarak okunabilir: Bilimsel bir kuramın yaratıcısının deneyim ve duyguları görmezden gelinebilir. Bunlar kuramın kendisini anlamayla ilgili değildir. "Saf akıl" onun kendi anlamını beraberinde getirir ve anlam için, kendisi olmayan herhangi bir şeye bağımlı değildir.

Diğer sınıf, muhtemelen gözlemlenebilir insan davranışı olarak sınıflandırdığımız insan tutumlarından oluşur. Bu onun amacı ile (amaç her ne olabilirse) düzenli bir tarzda ilgilidir. Davranıştaki bu "tinsel" bileşen bu eylem ilişkisini kendi amacına indirger. Dolayısıyla bir eylemin anlamını anlamak amacın araçla ilişkisine hükmeden kuralı ayrıntılarıyla açıklamak demektir. İlk durumun aksine, anlamını kavramak için nesnenin ötesine geçmek zorunludur fakat bunu yaparken herhangi bir özel *Geisteswissenschaftliche* yönteminden ziyade sistematik bilimsel gözlem aracı (istatistik araçları tarafından da desteklenen)

---

17. A.g.e.

kullanılabilir Bizim gözlem arayışımız, gözlemlenen faaliyetin tabi kılındığı amacı adlandırdığımız zaman sona erer. Davranışını gözlemlediğimiz eylemci, eylemde bulunurken hiçbir "içsel deneyim"e sahip olmadığı için değil, onlara her zaman sahiptir. Fakat davranışı davranış olarak anlamaya çalışma görevi için, bu içsel deneyimler ilgisizdir. Birinci sınıfın nesneleri tüm keşfedilebilir anlamlarını kendi içlerinde bulundururlarken, bu ikinci sınıfın nesneleri anlamaları için gereken tüm öğeleri eylemin son ürünü ile olan ilişkileri alanında oluştururlar (Dilthey'in bu fikrinin Weber'in meşhur tasvirindeki gibi; baltanın ritmik hareketi ile kırılan odunlar yığını arasındaki alanda). Bu sınıflardan hiçbiri, bizi eylemcinin duyguları ve diğer içsel deneyimlerinin gizemli ve nüfuz edilemez derinliklerinin içine yönlendirmez.

Benzersiz karmaşıklık problemleri sunan yalnızca üçüncü sınıf "yaşam dışavurumları"dır. Bu karmaşıklığın tadını iletmek amacıyla, Dilthey lirik ve mistisizmin tuhaf bir karışımını kullanır:[18]

> "Bu, deneyimsel ifadeden tamamen farklıdır! Bu tür bir ifade... Bilinç tarafından aydınlatılmamış derinlikten doğar... Hakikat ve sahtelik terimleriyle değil yalnızca içtenlik ve samimiyetsizlik terimleriyle hüküm verilebilir. Böyledir çünkü sahtelik, yalan ve aldatma ifade ile ifade edilen tinsel varlık arasındaki devamlılığı kesintiye uğratır."

Bilimin aydınlatamayacağı derinlik... Doğru veya yanlış olarak değil sadece sahici veya sahte olarak hükmedilebilecek bir şey... Tin ile onun dışavurumu arasındaki varsayılan bağlantıyı kopartmak için entrika yapan yanıltma, yalan ve hile... Baltayı sallama eylemiyle kırılmış odun kümesi arasındaki bağlantının içine hiçbir yalan veya yalan beyan sızamaz; eylemi onun son ürünleri itibarıyla tanımlamakta mutabık kaldığımız sürece, bulgularımız ya doğru ya da yanlış olur. Hangisinin geçerli olduğunu şeylere nesnel olarak yani şeyler olarak bakarak kontrol edebilir ve yeniden kontrol edebiliriz. Ancak, şayet aynı faaliyeti, "içsel deneyimin" bir dışavurumu olarak düşünürsek,

---

18. A.g.e., s. 206.

ontolojik tehlikeler ve metodolojik tuzaklar içeren bir Pandora'nın kutusunu açarız. Hakikat ve yalanlar arasındaki tereddüdümüz içerisinde nesnel gözlemin yardımına güvenemeyiz. Tin'in erişilmez karanlığı, istatistiksel düzenliliklerin nesnel bilgisinin ışığıyla dağılmaz. Her bir vaka özgündür ve genel bir kural altında toplanamaz. "Anlama, daima kendi nesnesi olarak özel olana sahiptir."[19]

Bu "özel olan" her şeyden önce, bireydir. Anlama işi, nesneleri ve olayları, başka bireylerin "yaşam dışavurumları" olarak anlamaktır. Bunu yaparken kabul edilmelidir ki zayıf ve belirsiz metodolojik kurallar bize rehberlik eder. Son tahlilde bu kurallar söz konusu girişimin prensipte sürdürülebilir ve geliştirilebilir olduğun umudunda yer alır. Bir kez daha *Leben* desteği sunar: Leben paylaşılan bir faaliyettir ve tüm ve her bireye nüfuz eden bir toplum (Gemeinsamkeit) vardır. Toplum, içinde her bireysel Leben'in biçimlendirildiği ve eşzamanlı olarak da anlama denilen faaliyetin taşıyıcısı olan bir "ortak cevher" olarak tahayyül edilebilir. Daha uygun olarak da, toplum, üzerinde anlama'nın sempatik büyüsünün temelleneceği bir yakınlık yoluyla benzerlik, bir tür aile benzeyişi olarak da düşünülebilir. Dilthey'in açıklığa kavuşturmayı asla umursamadığı umudun temelleridir. Umudun değerlendirmesi hazırdır, Romantik inancın birkaç yüzyılı tarafından desteklenir. Dilthey'in bir anlama yöntemi aradığı doğrudur; fakat onun yöntemi inşa etmek amacıyla türettiği kategoriler aslında etiyolojik işlev üstlenirler; ana rolleri bu tür bir anlayışı kolaylaştırmaktan ziyade bireyler arasındaki anlamanın gizemini açıklamaktan ibarettir.

Metodolojik olduğu iddia edilen ama aslında etiyolojik olan böyle üç kategori vardır: "Kendini bir başkasının yerine koyma" (*Sichhineinversetzen*), "kopyalama" (*Nachbilden*), "yeniden yaşama" (*Nacher-leben*). Birinci kategori aslidir, zira diğer ikisi için temel oluşturur. Yine, bireyleri birleştiren asli

19. A.g.e., s. 212.

toplum fikrimize gönderme yapar. Bu toplum sayesinde birey kendisini bir başkasını yerine koyar, "kendisini yaşam dışavurumlarının verili içeriği içine aktarır."[20] Dilthey, her ne kadar basit olsa da her bir iletişim eyleminde gündelik olarak gerçekleşen bu faaliyetin anlamsız, alelade olduğunu varsayar. Bu faaliyet çok alelade, çaba gerektirmeyen ve sıkıntısız olduğu içindir ki diğer ikisi için daha iddialı başarılar umut edebiliriz. Kopyalama ve yeniden yaşama "en yükse türden" faaliyetlerdir; "tinsel yaşamın bütünselliği" yalnızca bu tür faaliyetler sürecinde kavranabilir. Kopyalama ve yeniden yaşama, açık ki, yaygın olarak verilmeyen meziyetler bahşedilmiş olan kişilerin imtiyaz alanı olarak düşünülmektedir. Yeniden yaşama, bir yaratı eylemidir; işte bu yüzden de yeniden yaşamak için tüm insanların yaptığı gibi *Leben*'e (Yaşam) iştirak etmek yeterli değildir. Yeniden yaşama eyleminin temelinde yatan toplum da yaratıcılık toplumudur.

Anlamanın daha yüksek formları, sanat, yetenek ve doğuştan getirilen özel kabiliyet hususlarıdır. Yeniden yaşamanın ilk elden, eylemin enerjisini şiddetlendiren sempatiyi (*Mitfühlen*) gerekli kıldığı doğrudur.[21] Fakat hayal gücü, bu tür bir sempatiyi destekleyen temel dayanaklardandır; Hayal gücü sayesinde verili, bir yaşam dışavurumunda somutlaştırılmış olan duygu ve esinler sempatik olarak kavranabilir ve yeniden deneyimlenebilir ve dolayısıyla da yeniden canlı kılınabilir. Ancak hayal gücünün açabileceği kapıların sayısı özel bir hayal gücünün ne tür bir anahtar olduğuna bağlıdır. "Daha fazla doğal yeteneğe sahip olanın (anlama) imkânları da daha fazladır."[22] Büyük tarihsel olayları veya büyük sanat eserlerini yeniden yaşama yalnızca seçkin bir azınlığa açık olan bir ihtimaldir; yani doğal yetenekleri, eğitimleri ve bilgi birikimleri sayesinde, kendilerini, tarihsel olayların orijinal aktörlerinin veya sanat eserlerinin yaratıcılarının üzerinde iş gördükleri yüceliklerin yakınları-

20. A.g.e., s. 214.
21. A.g.e., s. 215.
22. A.g.e., s. 225.

na yükseltebilen kişilere açık olan bir ihtimaldir. Dolayısıyla anlama'nın daha yüce formları kısmen bir yöntem kısmen de bir doğal yetenek tarafından desteklenir; bu desteklerin doğası onların evrensel erişilebilirliklerini, engeller ve onları nesnesi ile eşölçekli bir tarihsel başarıya veya sanata dönüştürür. Bu daha yüce formlarda, anlama, "en aşırı çabayı gerekli kılan bir entelektüel süreç" haline gelir.[23]

Bununla birlikte, Schleiermacher'den bu yana, tarihsel yaratı eylemine eşlik eden bireysel deneyimin yeniden yaratılması olarak dar anlamda tanımlanan yeniden yaşamanın, anlama eylemini sonuçlandırmadığı kabul edilmiştir. Tarihsel dramanın öleli çok olmuş aktörlerinin güdü ve duygularına dalıp gitmek, mezar kazıcılığı gibi uğursuz bir çaba olacaktır. Anlama, bir olay veya sanat eserinin anlamanı kavramakla ilgilidir. Hatırlayacağımız üzere, sadece kendi içinde anlam yüklü olan bir nesnenin (bir ağacın değil!) anlamı kavranabilir. Şimdi bizse sadece geçmişin cesede dönüşmemiş yani anlamlarını bir zamanlar kavramsallaşmasını sağlamış güdü ve esinlerden daha fazlasına borçlu olduğumuz momentlerinin anlam yüklü olduğu (yani anlamını kavrayabileceğimiz) söyleniyor. "Geçmişin bir momenti geleceğe bağladığı ölçüde anlam yüklüdür."[24] Başka sözcüklerle ifade edilirse, bir tarih momenti, kendi anlamını daha geniş bir bütünsellik ile ilişkisinden, geçmişi gelecekle, bireysel varoluşu insan türüyle ilişkilendirmesinden türetir. Açıktır ki, tarihsel olayı atfedebileceğimiz ve atfetmeyi tercih edeceğimiz bütünsellik ne kadar geniş ise, aksi halde gizli kalacak anlamını da o ölçüde açıklığa kavuştururuz. Dolayısıyla anlama, yalnızca kişisel bir süreç değil aynı zamanda tarihsel bir süreçtir. Onun, tarihçinin bir kişi olarak niteliklerine bağlı olduğunu zaten biliyoruz. Şimdi ise, onun, tarihçinin tarihsel bir devrin çağdaşı olarak niteliklerine bağlı olduğunu da öğreniyoruz. "Gelecek için

23. A.g.e., s. 227.
24. A.g.e., s. 233.

bir son olarak koyduğumuz şey, geleceğin anlamını belirleyişimizi de koşullar."

Eğer böyleyse, tarihsel yaratılar hakkındaki anlamamızın sonsuza kadar kısmi ve değişken kalması da zorunlu değil midir? Bugünkü anlamamızın dünden daha iyi ve yarından daha kötü olduğunu nasıl bilebiliriz? Pürüzsüzce gelişen bütünsellik düşüncesi, ilerleme halindeki eleştirel olmayan inancın bir başka versiyonu değil midir?

Dilthey, bu çıkarımlar ihtimalinin tamamen farkındadır. Tam ve nihai, artık hiçbir değişime açık olmayan bir anlamanın yalnızca bir umut olarak tahayyül edilebilir olduğunu bilir. Bu ihtimal, daha çok Tanrı'nın varoluşunun Aziz Anselm tarafından kanıtlandığı gibi kanıtlanmıştır: insan tarihinin açığa vurulan bütünselliği yeni olayları ve yeni kültürel yaratıları derleyerek sürekli, büyümektedir; bir noktada kendinin tümünü ifşa etmek ve dolayısıyla içinde her şeyin nihai anlamının ilk ve son kez kesinleşeceği tam açıklıkta ve sabit bir çerçeve sunmak durumundadır. Ancak bu umut Aziz Anselm'in ontolojik kanıtı kadar zayıf bir şekilde temellendirilmiştir. "Materyali kendi belirlenmiş bütünselliği içinde kavramak için tarihin sonuna kadar beklemek zorunludur." Peki, tarihin bir gün sona ereceğini niçin düşünmeliyiz ki? Onun zaman içindeki hareketinin bir sona *yönelik* bir hareket olduğunu niçin düşünmeliyiz ki? Bu hayati bir sorudur, zira tarihin ideal "sonu"nun kabulü, tarihi tekyönlü bir hareket olarak, bazı özelliklerin (bizim durumda geçmişi anlamanın) yavaş yavaş edinildiği göstergeli bir süreç olarak görme ihtimali gündeme gelir.

Tarihsel anlamanın "süreçsel nesnelliği"nin temel aldığı varsayımın müphemliği, Dilthey'in tereddütlü, yarım yamalak çözümlerinin radikal eleştirileri tarafından özellikle de Benedetto Croce ve onun İngiliz takipçisi R.G. Collingwood tarafından şevkle açığa vurulmuştur. Croce için, tarihin "yönelikliği" varsayımı gereksiz ve her şeyden önce çürüktür: Varsayımın gerçekliğine inancımızın kendisi tarihtir ve doğal olarak da

sıklıkla anlamlarını değiştiren diğer tarihsel olaylardan daha fazla temeli yoktur:[25]

> "Tüm hükümler tarihsel hükümlerdir ve aslında tarihtir... Gerçek bilginin tarihsel bilgi olduğu teorisi... herhangi bir gerçek mânâda doğa bilimleriyle çelişmez, bunun için, tarih gibi, o da dünya içinde aciz dünya içinde çalışır. Teorinin çeliştiği şey, gözlerini göklere diken ve -oradan nihai hakikati edinen- veya edinmeyi bekleyen şu felsefe veya geleneksel felsefe fikridir."

Ve sadece bizim "tarihin sonunu bekleyişimiz", sadece filozofları eğlendirebilecek ve heyecanlandırabilecek olan fakat gündelik faaliyetimiz ile hiçbir dolaysız ilişki taşımayan bu anlaşılmaz düşünce Dilthey'in tarihsel anlayışın nihai nesnelliğinde olan güvenini Croce'nin tarzı olan "mutlak tarihselcilik"ten ayırır. Croce'nin zeki analizcisi Raffaello Franchini'nin sözleriyle,[26]

> "Croce'ye göre, tarih kesinlikle, zaman zaman ilgilendiğimiz bir parçasını alabildiğimiz soyut bir bütünsellik değildir. Tam aksine tarih bizim yaşam algılarımızdan doğmuştur... Kendi içinde tarih diye bir şey yoktur; olgular tarihi diye bir şey yoktur -Croce'ye uyar- historiyografik 'kendiliğinden olaylar' diye bir şey niye yoksa bu da o yüzden yoktur. Olgular yalnızca şimdiki yaşam ilgileri tarafından odağa konarlar ve onlar tarafından inşa edilir ve yeniden inşa edilirler."

"Tarihin olguları" denen şeyleri doğuran, onları hep daha yeni yeniden inşalara yönlendiren şey bizim şimdiki ilgimizdir. "Mutlak tarihselcilik" ihtimali geçmişi sürekli, değişen bir bütünsellikle ilişkilendirme faaliyeti olarak anlama fikrinin kendisinde organik olarak mevcuttur ve sadece bu değişimin "tekyönlülüğü"nün şüpheli çaresi tarafından hafifletilebilir; "mutlak tarihselcilik" pratikte, tarihi anlama ile tarihin kendisinin bütünsel birleşmesi anlamına gelmektedir. "Anlaşılan tarih"ten ayrı, yani entelektüel olarak bizim için erişilebilir

---

25. Benedetto Croce, Çev. Cecil Sprigge, *Philosophy, Poetry, History; An Anthology of Essays*, Oxford University Press, Oxford ve New York, 1966, s. 561, 563.
26. Raffaello Franchini, *La teoria della storia di Benedetto Croce*, Morano, Napoli, 1968, s. 96, 98.

olan geçmişten ayrı bir tarih yoktur. Ve onu entelektüel olarak erişilebilir kılan şey de bizim şimdiki zaman ilgimizdir. Her ne anlama geliyor ise "mutlak gerçek"e olan felsefi dürtümüzün verdiği şevkle her zaman daha fazlasını çekerek, içinde giderek daha azını bıraktığımız bir devasa "olgular" havuzu olarak bir geçmiş imgesi şeklinde bir başka metafizik desteğe başvururuz. Croce'ye göre, geçmiş bu tür bir havuz değildir; zaten asla emin olmayacağımız için öyle olup olmamasının da önemi yoktur. Tarih hakkındaki hükümlerimiz, hakkında "hükmettiğimiz tarihle aynı kayadan yontulmuştur; yani o hükümlerin kendileri tarihtir. Bazı muhteşem yöntemlerin (yine tarihsel!) yardımıyla kendimizin ve hükümlerimizin tarihselliğinden kaçabileceğimiz umudu sadece saflığa veya kibre dayandırılabilir:[27]

> "Geçmiş olgu, geçmiş bir ilgiye değil fakat şimdiki bir ilgiye yanıt verir; şimdiki yaşama ait bir ilgi ile birleştirildiği ölçüde... İçinde *bazının gerçeğe* dönüştüğü pota sadece yüreğimizde bulunabilir..."

Croce'nin bir ölçüde şiirsel olarak ifade edilmiş olan fikirleri, sistematik ve ikna edici anlatımını Collingwood'un eserlerinde bulmuştur. Düşüncenin kaçınılmaz tarihselliğinin göreceliliği, bir olayın "tarihsel" hale gelme fiilinde zaten mevcuttur:[28]

> "[Bir nesneyi] tarihsel kılan özgünlük onun zaman içinde meydana gelişi olgusu değil, bizim araştırmakta olduğumuz ve böylece anlamaya vardığımız durumu yaratan aynı düşünceyi yeniden düşünmemizle bizim tarafımızdan biliniyor hale gelmesi olgusudur... Hüküm sırasında duran kendi güç ve zayıflığı, meziyet ve ayıpları içinde kendi zihnini açığa vuran da tarihçinin kendisidir. [Bir olayı] tarihsel olarak anlamayla biz onu kendi şimdiki düşüncemiz içine katarız..."

---

27. Benedetto Croce, Çev. Dougles Ainslie, *Theory and History of Historiagraphy*, Harrap, Londra, 1921, s. 12, 26.
28. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford ve New York, 1946, (1973 edisyonu) s. 218, 219, 230 [*Tarih Tasarımı*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Doğu Batı Yay., 2017].

Ve bu yüzden de, bir olayın hipotetik ontolojik statüsü her ne olursa olsun, o, bizim ona ulaşma, onu kavrama, onu anlama ve böylelikle de onu bizim şimdimize katma çabamız nedeniyle tarihsel hale gelir. Bütün bu çabalar, olayın kendisinin gerçek veya savlanan içsel özgünlükleri tarafından değil bizim şimdiki ilgilerimiz tarafından harekete geçirilir. Dolayısıyla, onu bildiğimiz haliyle, onu düşündüğümüz herhangi bir zamanda bizim için verili olan haliyle tarihin değişen şeklinin izleri, "kendi içlerinde" olayların mantığında değil bizim şimdiki zamandaki uğraşlarımızda aranmalıdır. Hermenötik döngü, kendi rotatif enerjisinin kaynağı olarak, biz tarihçilerin de ayrılmaz bir parçası olduğumuz bugünkü pratiği de içerir.

Tarihsel anlamadaki "mutlak gerçeği", kendi nesnelliğine her zamankinden daha fazla yaklaşan tarihsel bilgi fikrini nerede bırakır? Herhangi bir özel zamanda nesnellik olarak kabul edilen şey her ne olursa olsun, tarihin ta kendisidir ve bu yüzden de genel olarak tarihsel olaylar için dile getirilen kuralların aynısına o da tabidir. Dolayısıyla Collingwood'un aşağıdaki ifadesi şaşırtıcı gelmez:[29]

> "Kendimizi, üzerinde düşündüğümüz ilkelerin doğru olduğuna; bu ilkelere göre düşünmeye devam etmekten ve biz çalıştıkça onların yanıtsız eleştirilerinin ortaya çıkıp çıkmadığını görmekten başka hangi yöntemle kendimizi nasıl ikna edebiliriz? Bilim kavramlarını eleştirmek, ilerledikçe bilim çalışmasının kendisidir. Bu eleştirinin bilgi teorisi tarafından öngörülmesi gerektiğini iddia etmek bu tür bir teorinin düşünce tarihini öngörmesi gerektiğini iddia etmektir."

Collingwood bu sözcükleriyle, çabalarımıza esin veren yolun sonuna bir gün erişileceği kesin olmasa da ve hatta umutsuz olsa da bunu anlama, yaşama ve çalışma zorunluluğuna alıştığı gibi bizi de alışmaya davet ediyor. Doğru yol üzerinde olup olmadığımızı asla bilemeyecek de olsak, ağır ağır da olsa ilerlemek algılanabilir tek öneridir. Yüksek düzeyde muhtemeldir ki, daha önceki pek çok yol gibi bu yol da terk edilecek ve yeni

29. A.g.e., s. 230.

ilgilerimiz nedeniyle bir başka yola girme dürtüsü hissedeceğiz; fakat sıradaki yolun bir öncekinden herhangi bir bakımdan "daha iyi" veya "daha nihai" olacağının hiçbir garantisi yoktur. "Her yeni nesil tarihi kendi tarzıyla yazmak durumundadır... Tarihçinin kendisi de, onun için ulaşılabilir olan hazırdaki kanıtlar bütünlüğü ile birlikte, çalıştığı sürecin bir parçasıdır."[30] Bu önermenin sonsuz bir gerilemeyi tetikleyeceği yönünde itiraz edilebilir. Pozitivist tarihçilerin bir parçası oldukları inanç ve kesinlik çağı için "ilk son olarak gerçekleşen her şey" olarak geçmişe bağlanan tarihsel gerçeğe duyulan kayıtsız pozitivist inanca atıfta bulunulabilir; aynı şekilde Collingwood'un bir parçası olduğu belirsizlik ve inanç yoksunluğu çağına dair kuşkuculuğuna da atıfta bulunulabilir. Collingwood un pek de üzerinde durmayacağı bir itiraz, yalnızca tek bir sert yanıtla: Şu sonsuz gerilemenin, yani sürekli dönüp duran hermenötik döngünün bir başka adının, onun tarihsel anlama kavramının pozitivist tarihsel biliş fikrinin asla hayal edemeyeceği ölçüde bulunduğu bir zorunluluktur.

Bilerek veya bilmeyerek de olsa, Croce'nin ve Collingwood'un radikal eleştirileri, Dilthey'in tarihsel anlama kavramının içsel muğlaklığını teşhir etti. Gösterdikleri şey, hermenötik döngü kavramı ile nesnel tarihsel bilgi kavramının; ancak ve ancak dayanaksız metafizik varsayımlar tarafından desteklenen zayıf bir yapı inşa ederek uzlaştırılabileceğidir. Ya bu yolladır ya da şu yolla: Ya tarihsel bilgimiz tek doğrusal birikim yasasına tabidir ve dolayısıyla da tarihçiler tarihsel vuku buluşların "kendi adlarına konuşmalarına" izin verirler; ya da tarihsel olgular, kendi tarihsel pratiğimizin sağladığı ışıkla harekete geçirilirler (ya da aslında doğrulurlar) ve o zaman da tarihin güncel akışının parçası ve kısmıdırlar. Dilthey'in bir ayağını bir kampa diğer ayağım diğer kampa koyma yönündeki çılgın çabaları başlangıcından itibaren lanetlidir.

30. A.g.e., s. 248.

Croce ile Collingwood'un eleştirilerinin bir başka yönü de kasti olmasa da açık bir vurgu kaymasıdır. Dilthey'in anlama kavramı, tabiri caizse, bir "çifte açmaz"a tabiydi: Bir yanda tarihsel aktörlerin ruhu (tarihçinin yeniden yaşamak olarak adlandırdığı şey); diğer yanda ise tarihçi için erişilebilir olduğu kadarıyla (bu yeniden yaşamanın şekillerini ve koşullarım sınırlandıran) bütünsellik. Her ne kadar her iki eleştirmen de daha çok birinci faktörü zaman zaman takdir etseler de, dikkatleri özellikle ikincisi üzerinde yoğunlaşır. Niyeti ve anlamanın içeriğini başlatan güncel bütünselliğe rağmen, açıkladığımız şey için bir ad olması hariç olmak üzere, ölmüş olan eylemcinin ruhuna niçin ihtiyaç duyarız ki? "Gelecek için bir son olarak koyduğumuz şey, geçmişin anlamını belirleyişimizi de koşullar..." Bu önerme, Dilthey'in geçmişte kalmış insanlar ve olayların ruhuna nüfuz etmenin bir yöntemi olarak hermenötik fikri ile kolayca uzlaştırılmaz. Croce'nin ve Collingwood'un eserinde, bu daha çok zorunluluğun farkına varış olarak görülür. Onu anlamak için yapmanız gereken şeyden ziyade tarihi anlama da işte bu şekilde işler.

Bu yüzdendir ki Dilthey'in hermenötiğinin içsel muğlaklığı yalnızca iki yolla çözümlenebilir: Ya tarihsel aktörlerin (öne çıkmış liderler, sanatçılar, vs) zihninin tüm anlamanın doğruluğunun nihai ölçütünü içerdiğini vurgulayarak ya da tarihçinin yorumlayıcı özgürlüğünün, tüm pratik maksatları yüzünden, serbest, sürekli hareketli ve asla durmak bilmez olduğunu kabullenerek. İlk çözümleme pek bir rahatlama getirmez, zira "zihne nüfuz etmenin" , "nüfuz eden"in kendi deneyimini içermeyen bir tatmin edici kuralı icat edilmemiştir (özellik denizini çevreleyen barajdaki çatlak). İkinci çözüm ise, Dilthey'in, anlamayı, uygulamaları esnasında gerçekleştirilmesine doğru tarihin durmak bilmez ilerlemesinden yardım aldıkları bir yöntem olarak belirleyerek güçlükle defetmeye çalıştığı tarihsel rölativizmin kaçınılmazlığına apaçık bir teslimiyettir.

Bu, kuşkusuz, bir teslimiyet olarak tarihsel anlamanın tarihselliğine dönük uzlaşmayı tanımlamak için bir değer yargısıdır.

Bu, yalnızca kendilerinin kullanabildikleri araçlar sayesinde ayrıcalıklı bir erişim ve özel haklara sahip oldukları bir gerçeğin tek dağıtıcıları ve kendi alanlarının tam egemenleri olarak bilim insanları ve bilim şeklindeki ideal görüş açısından bir teslimiyettir. Bu, (Heidegger'de olduğu gibi) geçmişin "teslimatını" berraklaştıran ve böylelikle de daha ileri tarihsel gelişimin en üstün etmeni olan yineleme bakış açısından ise kesinlikle bir teslimiyet değil gelişim için sonsuz bir potansiyel kaynağıdır. Bu kesinlikle bir teslimiyet değildir fakat Johan Huizinga'nın da beyan ettiği üzere bir iyimserlik kaynağıdır.[31]

Her kesitsel uygarlığın tarihsel ilgileri şu soru tarafından belirlenir: Onun için "önemli" olan şeyler nelerdir? ... Geçmiş, daha fazla özelleştirme olmazsa salt kaos anlamına gelir. Geçmiş, onu anlamaya çalışan öznenin türüne göre her zaman sınırlıdır. Her uygarlığın *kendine ait* bir geçmişi vardır.

Bu gerçekten de iyimser olmamız ve uygarlığımızın insan türünün tüm geçmişini bir bütün olarak anlama yönündeki yoğun çabasından huzur duymamız için bir nedendir, zira "bir uygarlığın aklının kavradığı her şeyin onun bir parçası haline geldiği özüdür". Dolayısıyla bu, kültürün zenginliğini "bizim uygarlığımız dünyanın geçmişini kendi geçmişi olarak alan ilk uygarlıktır, bizim tarihimiz dünya tarihi olacak ilk tarihtir" hükmüyle değerlendiren hepimiz için bir neşe kaynağıdır. Burada uzun zaman sonra, tarihsel anlamanın temeldeki ileri karakterine duyulan inancın dayandırılabileceği bir kaynağa geldik. Fakat bu kaynak Dilthey'inki değil, sürekli büyüyen bir bilgi bütünselliğinin yavaş yavaş "bir araya getirilişini" devralan tarihçilerin yöntemsel faaliyeti değildir. Bu, herhangi bir profesyonel tarih yazım faaliyetinin sınırlarının çok ötesine varan bir olgudur. İnancın temeli uygarlığın kendisidir; kendisi için biraz önce koyduğu sınırları sürekli aşar, yavaş yavaş "biz" kavramını "insan türü" ile tanımlamaya başlar ve sonunda eski inanç mesleğine ulaşır: *Nihil humani a me alienum puto* (İnsana

31. Johan Huizinga, Çev. D. R. Cousin, "A definition of the concept of history", *Philosophy and History* içinde s. 7.

dair hiçbir şey bana yabancı değildir). "Tarihsel hakikatin tüm bilgisi, kendi sırası geldiğinde tarihin incelenmesinden doğan bir özümseme kapasitesi ile sınırlıdır. Tarihin kendisi ve tarihsel bilinç, uygarlığın bütünsel bir birleşeni haline gelir." Her şeye rağmen, "tarih, bir uygarlığın kendi geçmişiyle ilgili olarak kendi kendisine hesap verdiği entelektüel bir biçimdir."[32]

Kendi tarihsel olarak gelişmiş pratiğimiz ne kadar zenginde, anlama için bir problem olarak gördüğümüz ve ehil olduğumuz geçmişimiz de o kadar zengindir. Bu tarzda ele aldığımız geçmişimiz ne kadar zenginse uygarlığımız ve sonrasında onun özümseyici kapasitesi de o kadar zengin hale gelir. Hermenötik döngü, sadece profesyonel tarihçiler tarafından mal edinilecek bir yöntem değildir. Hermenötik döngü, içinde tarihin kendisinin hareket ettiği yoldur.

Dilthey'in kendisine koyduğu görev ve kodlamayı önerdiği hermenötik bilimi için bu sonuç yenilgi anlamına gelmektedir. Dilthey, bizi nihai olarak sadece tarihin bir kavranışına değil fakat aynı zamanda tarihin *doğru* bir kavranışına götürecek bir yöntem kurgulamayı umuyordu. Fakat bir kez bilen öznenin içsel deneyimi ile "değiş tokuşun" hayati rolünün ve nihayet öznenin tarihsel olarak erişilebilir olan ufkunun üstün öneminin kabul edilmesinden sonra Dilthey, anlama ile hakikat arasında, daha sonra düşünürlerin hesaplarının karma başarı ile aşmaya çalışacakları bir boşluk açtı. Daha sonraki bölümlerde, anlama probleminin bütün bir tarihinin, belki de niyetlerinin aksine, Dilthey'in ifşa ettiği üzere, anlamanın rölativizminden bir dizi birbirini izleyen kaçış girişimi olarak sunulabileceğini göreceğiz.

Bu girişimler, bir kural olarak, iki alternatif yoldan birini izlediler. Bunlar genel anlamda şu şekilde açıklanabilir: Birincisi nihai olarak doğru anlamayı hem mümkün hem de zorlayıcı kılacak olan bir dizi –anlaşılması kolay *yöntemler* için arayış ve ikincisi, bilgi tarihini hakiki anlamaya doğru bir ilerleme olarak sunacak olan bir *tarih kuramı*nın geliştirilmesi. Birinci yolun altında yatan hayati varsayım, anlamanın aklın bir ürünü oldu-

32. A.g.e., s. 8-10.

ğudur; bu varsayımın doğal sonucu şudur; akıl, bu anlamaya, ancak ve ancak kendisini diğer kaynaklardan (tutkular, tarihsel olarak sınırlandırılmış ilgiler, grup bağlılıkları, vs) kurtarır ise ulaşabilir. İkincisinin hayati varsayımı ise, anlamanın tarihin bir ürünü olduğudur. Bunun doğal sonucu, tarihsel gelişme aklın kuralının zeminini hazırlayana kadar hakiki anlamanın evrensel hale gelemeyeceğidir. Özetle, bu iki ayrı çözüm yolunu, sırasıyla "rasyonalist" ve "tarihselci" olarak adlandıracağız.

Rasyonalist çözümlerin öne çıkan özelliği, içinde anlama girişiminde bulunulan tarihsel olarak belirlenmiş ortamlara karşı kayıtsızlıklarıdır. Onlara göre, bilgi de cehalet gibi zamansızdır. Ona herhangi bir zaman ulaşılabilir. Ona erişilip erişilmediği yalnızca yöntemlerin yerindeliğine bağlıdır. Eğer ulaşılmaz ise kabahat yanlış yöntemlerdedir. Doğru anlamaya ulaşmayı başaramayan insanlar açıktır ki ya yanlış yönlere bakmaktadırlar ya da geçersiz varsayımlar tarafından yanlış yönlendirilmektedirler. Hatalarını düzeltmek için doğru yöntemlere ihtiyaçları vardır. Çok ikna edici sonuçlarıyla birlikte doğru yöntemler, bir kez icat veya keşif edildikten sonra dirençle karşılaşmaksızın sahiplenileceklerdir; onların "yerindeliği"zaferlerini güvence altına almak için ihtiyaç duyulan yegâne argümandır.

Tarihselci çözümler, etkili yöntemler erişilebilir olduğunda, tüm şartlarda doğru anlamanın mümkün olduğuna inanmayı reddetmeleriyle ayrılırlar. Bilgi de cehalet gibi tarihsel olarak belirlenmiştir. Tarih, nesnel anlama için "olgun" olmalıdır. Bir çağın öz bilincindeki daha iyi yöntemler tarafından gerçekleştirilebilir olan gelişim menzili, sınırlıdır ve tarih "kendini aşana" ve anlamanın tarihsel sınırlamalardan kurtarılabileceği ve nesnellik düzeyine yükselebileceği şartları yaratana kadar sınırlı kalacaktır. Anlamanın doğru yöntemleri kendi vakitlerinden önce gelemezler; zaten gelebilmiş olsalar da etkili olmayacaklardır. Uygun bir tarihsel ortamın yokluğunda, hiçbir doğru önerme "mecburen apaçık" olamaz.

Tüm tipolojiler gibi bu da tipler arasındaki farklılıkları fazla vurguluyor ve benzerlikleri küçümsüyor. Her ne kadar pratikte

belli kuramlar iki eğilimi değişken oranlarda karıştırmakta olsalar da, iki tip burada saf hallerinde sunulmaktadır. Her şeye rağmen, bu tipoloji, anlama hakkındaki tartışmanın her zaman merkezinde duran başlıca karşıtlığı yakalıyor gibi görünüyor. Tartışmada alınan çoğu tutum iki tipin birinin ya da diğerinin mantığı dahilinde en iyi anlaşılabilir. Bu çalışmadaki sunumlar da bu varsayımı temel almaktadır.

2
Tarihin Bir Ürünü Olarak Anlama: Karl Marx

Karl Marx'ın sosyal teorisine ya itici güç ya da istikamet sağlayan, son bölümde tasvir edilen şekilde, Alman hermenötiği değildi. Dilthey veya onun selefleri tarafından tanımlandığı gibi, Karl Marx, çalışmasının hiçbir yerinde tanınır bir biçimde hermenötik problemleriyle doğrudan boğuşmamıştır; ayrıca şu âna kadar tartıştığımız düşünürlerin herhangi birinin çalışmasını da kendi zihin meşguliyetleriyle alakalı bulmamıştır. Ama Marx'ın, sosyal bilimler tarafından daha sonra zorlu hermenötik görevine verilecek olan yanıtlara katkısı müthiş olup belki de çok önemlidir. Daha sonra üzerine "tarihselci" yanıtın kurulacağı sağlam temeli atan kişi Marx'tı: Tarih fikrini, Hegel

tarafından felsefi şeklinde geliştirildiği şekliyle, aklın kendini anlamaya doğru ilerlemesi olarak almıştır.

Hegel, Kant'ın iki devrimsel nitelikteki fikrine tarihsel bir boyut kazandırmıştır: "Bilginin nesnesinin", "gerçekliğin nesnesinden" temelde farklı olması (onun pasif yansıması, kopyası veya replikası olması değil) ve bilişin öznesinin, etkisinden hiçbir bilginin nesnesinin temizlenemeyeceği, aktif bir aracıda kaldığı ve kalması gerektiği. Özne, bilişsel hareketin çarpıtıcı ve istenmeyen bir unsurundan, tüm bilginin vazgeçilmez bir koşulu şeklindeki bir role terfi etmiştir. Öznellik, bilişten ayrılamaz olarak gösterilmiştir; dolayısıyla, nesnel bir bilgiye, mümkünse, yalnızca bu öznellik vasıtasıyla ulaşılabilir.

Fakat Kant'ın "öznesi" tarihsel bir varlıktı; analize kendi en evrensel yönünde, ayrı düşünülen her bir biliş hareketinin aşkın bir koşulu olarak girdi. Tek bir bilişsel hareketin sınırları içerisinde öznenin ve onun gerçek nesnesinin aslında birbiriyle keskin bir şekilde zıtlaştıkları, özerk oldukları, yalnızca bilgi nesnesinin üretimi ile kendilerinin aralarının bulunduğu göründü. Fakat bu zıtlaşma, Hegel tek bir bilişsel hareketin sınırlarının ötesine, tarihsel sürecin enginliklerine adım attığında çözülmüştür. Birbirleriyle biliş hareketi içerisinde karşılaşan ve bu hareketten kendi başlarına varlıklar olarak soyutlanan özne ile nesnenin, tarihsel bir perspektiften bakıldığında o kadar da birbirine zıt olmadıkları anlaşılmıştır. Onlar, beşeri ruhun öz bilincine doğru amansız bir ilerlemeden daha fazlası olmayan, tarihten analitik soyutlamalardan daha fazlası değildir. Bilincin bir nesnesi olarak varsayılacak olan mevcut bir tarih durumunda meydana gelen her şeyin saydamsızlığı, geçirgen olmayışı, öz bilinçli olmak için çok genç olan bir durumun sapkın bir görünümüdür. Tarihsel süreci anlama çabası, yalnızca öznesinde değil, aynı zamanda nesnesinde de tamamlanan, beşeri ruhun sosyal ve kültürel ürünlerinin işlemi olan bir işlemi içermek durumunda kalacaktır. Tarihin tam anlamıyla devrimsel bir sahnesinde ortaya çıkan Ruh, ilk defa, kendisinin içyüzünü anlayabildiğinde; kendi anlamını, bu anlam kendi bilinçli etkinliği ile tam otokontrolünü

doğrudan ilişkilendirebileceği için, anlayabildiğinde, bu çaba amacına ulaşacaktır.

Marx'ın sosyoloji diline tercüme ettiği fikir budur.

Hegel gibi Marx da açık ve doğru anlama problemini öz farkındalığın tarihsel olarak ulaşılmış koşulları olarak görmüştür. O, beşeri varoluş ve eylemin tam ve engelsiz anlamasına tarihin, gelişim sürecinde, daha tam bir evrenselliğe yöneldiği ve birbiri ardına, sosyal fenomenlerin "özünü" yanıltıcı görünüşlerin saydamsız bir ekranı ardında saklayan birbirini izleyen tikelcilikleri döktüğü görüşüyle ulaşılabileceği fikrinin temelini atmıştır. Bu, sadece anlama baykuşunun günün sonunda kanatlarını açması değildir (Dilthey'de olduğu gibi); tarihin tüm diğer metotlarını sınıflandıran ve tabi kılan bir düşünme metodunun zaferine götürmesi değildir (Weber'de olduğu gibi); veya tarihin hakikati aramak için özellikle uygun olan marjinal bir konumdan yaralanan özel bir aydınlar soyunu yumurtadan çıkarması değildir (Mannheim'de olduğu gibi). Marx'a göre tarih, görünümler ile özler arasındaki ayrımı yok edecek, sosyal ilişkileri ve eylemleri kendilerinin gerçek insan özünde ifşa edecek ve dolayısıyla, bilişin en önemsiz araçlarını ve sağduyu araçlarını uygularken, bunları tam ve nesnel olarak anlamayı mümkün kılacaktır. Detaylı, sofistike bir sosyal bilimin varoluşu, bu aşamaya henüz ulaşılamadığının bir kanıtıdır. İnsan ilişkilerinin gerçek doğasına bozucu görünüşler tarafından arabuluculuk edildiği kadar, sosyal bilimler de beşeri anlamaya arabuluculuk etmelidir. Dolayısıyla, sosyal bilimler hakiki bir şekilde doğru ve objektif anlamaya adanırsa, çıkarması gereken pratik sonuç, "takım çalışmasıyla işinin en iyisi olmak", sosyal bilimleri lüzumsuz kılacak sosyal yaşam "şeffaflığının" doğuşunu sağlamaktır. Bu göreve bağlı olabilecek bir metot var olursa, o yalnızca tek başına entelektüel aktiviteye kılavuzluk edecek bir kurallar takımı olamaz; entelektüel aktiviteyi sosyal ilişkilerin fiilî gelişimine bağlayacak, böylece bilimin pratik etkililiğini temin edecek bir kurallar takımı olmalıdır. Başka bir ifadeyle, doğru anlamaya götüren yol, metodolojik değil *sosyal* bir devrim vasıtasıyla götürür.

Bu perspektiften, birey ve toplum arasındaki karşıtlık, sosyal ilişkilerin anlama için temel "hazır olmamasının" göstergesi olarak görünmektedir. Problemin her iki karşı çıkılan çözümü (eylemleri, topluma arızi atıfla "doğal gerçeklik" olarak açıklamak veya onları bireysel düşüncelere ve duygulara teolojik atıfla anlama), fikirler alanında gerçekte çelişkili olan şeyleri aşmayı arzu ettiklerinden, taraflı ve dolayısıyla da yetersiz kalmalıdır. Genel olarak sosyal bilimlerde olduğu gibi, hermenötiğin ilan edilen amaçlarına, yalnızca hermenötiği kendi problematiklerinden mahrum bırakan yalnızca zihinde değil, gerçekte de sosyal eylemlerin sonuçlarını şeffaf bir şekilde aktörlerin niyetlerine bağlı hale ve onların anlamını aktörlerin niyetlerine indirgenebilir hale getiren koşullar olan sosyal koşullarda ulaşılabilir. Bu aşamaya ulaşılana kadar, içerisinde sosyal bilimlerin görevini ifasını yaklaştırabileceği tek yol, "çağın mücadelelerinin ve arzularının kendilerini açıklığa kavuşturmasına yardım etmektir."[1]

Marx, Hegel'i bir filozof olarak, tarihsel süreci bir düşünce hareketi gibi, düşüncenin içerisinde başlayan ve biten hissi gerçeklik ile soyut düşünce arasındaki çelişkinin üstesinden gelmek gibi tasvir ederek "kendisinin yabancılaşmış dünyanın miyarı olduğunu ileri sürmekle"[2] suçlamıştır. Hegel, göreve önemini atfeden çelişkinin dünyanın kendi yabancılaşmasını bırakmadan çözülebileceğini umut ederek, kendisine tamamen bu yabancılaşmış dünyanın bir görevini vermiştir. Bunun yerine, görevin kendisine yol açan koşulları keşfetmeye çalışsa, muhtemelen görevi yaratan aynı tarihsel gerçekliğin bu görevin çözümünü imkânsız kıldığını ve görevin en hakiki çözümünün onu fuzuli kılmak olduğunu anlardı. Tarihin Hegelci tasviri, bozucu görünüşleri görünür değerinde almakla eşdeğerdir; dünyanın hakiki ve çözülemez çelişkileri, çalışmanın odak noktasına konmak yerine, teoriye bu teorinin varsayımları olarak asimile edilmektedir; dünyanın kusurluluğunun kaynağını zihnin hatalarından

1. Karl Marx, Çev. Rodney Livingstone ve Gregor Benton, Early Writings, Penguin, Harmondsworth, [Random House, New York], 1975, s. 209.
2. A.g.e., s. 384.

aldığı illüzyonuna inanılmış ve bu illüzyon teoriye işlenmiştir. O zaman bu görev düşüncenin çelişkilerinin çözümü olarak telaffuz edilir: Görevi hem başarılamaz hem de, görevi hem acil hem de ümitsiz hale getiren koşulları düzeltmeyle ilgisiz hale getiren bir versiyondur. "Zihnin tek başına insanın gerçek özü" olduğuna inanan Hegel'in *fenomenolojisi* "gizlenmiş ve gizemli bir eleştiri, öz açıklığa ulaşamayan bir eleştiri" olmak durumundaydı. Ve Hegel gibi, içerisinde evrensel, nesnel anlayışa ulaşılamaz olan tüm projelerde yaşam koşullarını zarar görmemiş olarak bırakırken, anlayışın kusurlarını düzeltmeye eğilmiştir.

Bozulmuş Hegelci şeklinde, der Marx, yabancılaşmanın aşkınlığı kendisini "nesnelliğin azli" olarak sunmaktadır. Bu, Hegel'in yabancılaşmanın kendisini, içerisinde, özünde aslında bölünmemiş olan ve dolayısıyla öz bilince sahip olmayan aklın gövdesinden yontulmuş cipsten başka bir şey olmayan hissi etkilerin "nesnel gerçekliklerin" görünüşünü varsaydığı bir durum olarak düşündüğü şekliyle, beklenebilir. Şüphesiz ki, görünen nesnellik bölünen aklın "mutsuz bilincinin" ana nedeni olarak görünmektedir. Fakat yabancılaşmış koşullar için nesnelliği suçlamak, kesinlikle Hegel'in karşı koymaya niyetlendiği görünüşlerin kabulü anlamına gelir. Çatışma dolu, yabancılaşmış sosyal gerçeklik, insanın, örneğin, devlet, kanun, sınıf vb gibi açıkça nesnel kavramların yoğunlaştırılmış özne anlamlar dışında hiçbir şey olmadığını anlayarak, kendi düşüncelerinin saydamsızlığından bakıp onların hakiki yapısını keşfederek kendi mutsuz koşulundan kurtulabileceği illüzyonunu oluşturur. Böylece Marx'a göre Hegel'inki yalnızca "görünüşte" bir eleştiridir: "Kanunda, politikada vb yabancılaşmış bir yaşam sürdüğünü fark eden insan, kendisinin gerçek beşeri yaşamını bu yabancılaşmış yaşamda olduğu gibi sürer."[3] Wittgenstein'in sözlerini yorumlamak gerekirse, kişi Hegel'in düşüncenin yabancılaşmasına yönelik felsefi eleştirisinin yalnızca görünüşte bir eleştiri olduğunu, çünkü bu eleştirinin "yabancılaşmış dünyayı olduğu gibi bıraktığını" söyleyebilir.

---

3. A.g.e., s. 393.

Marx, "nesnelliğin azlini" yanlış bir görev olarak düşünür. Marx, "nesnel olmayan bir varlık, olmayan bir varlıktır" der; bu bir ampirik ve mantıksal bir imkânsızlıktır. Heidegger'in alkışlayacağı bir şekilde, Marx, "kendi olmanın" yalnızca kendinin dışında bir nesneye sahip olmayla ve başka bir varlığın nesnesi olmakla mümkün olduğunu gösterir. Husserl'in müteessir olacağı bir şekilde, Marx, her biri diğerinin dışında varolan en az iki varlığın arasındaki böyle bir nesnel" ilişkinin dışında, yalnızca doğal olmayan bir yalnızlık durumu hayal edilebilir ve gerçek bilgi ile kurtuluşu garanti etmekten uzak olan yalnızlık, ister hissi olsun ister kavramsal, bilgi yokluğu anlamına gelir; kendi dışında bir nesne olmayan bir özne yoktur, olamaz. Fakat ne Husserl'in ne de Heidegger'in kendi felsefelerine uyarlayabileceği bir şekilde, Marx, beşeri varoluşun "doğal" bir koşulu olarak nesnelliğin tarihe tabi olduğunu gösterir; ne nesnel ne de öznel doğa, varoluş olarak adlandırılan madalyonun bu iki yüzü, "*insan* için kâfi bir şekilde doğrudan doğruya vardır." Beşeri dünyanın beşeri öznelliği ve nesnelliği, tutku ve acı, Aristotelesçi *poiein* ve *paschein*, "doğal olan her şey var olduğu gibi olmalıdır." İnsan dünyasının problemi, Hegel'in ima ettiği gibi onun objektif olması değil, onun yanlış, tarihsel olarak olgunlaşmamış, insan dışı (veya daha çok, insan öncesi) şekilde nesnel olmasıdır. Tam ve kısıtlanmamış öz bilincin yolundaki başlıca engeli nesnelliğin kendisi değil, onun yabancılaşmış şeklidir. Dünya gerçek ve nesnel olup, öyle kalacaktır; fakat şu anda o, insanoğlunun "dışındaki bir şey" olarak, kendi varlığına ait olmayan "ve kendisine boyun eğdiren" bir şey olarak nesneldir. Bu da insanın kendi dünyası üzerinde bir kontrolü olmadığı, dünyanın onun için bir yabancı, merhametsiz, insan dışı bir güç olduğu gerçeğinin ister istemez sapkın yansıması olan, karşıt özne ile nesne arasındaki uçurum hissine yol açar. Dünyanın bu garipliği entelektüel olarak aşılmadan önce, onun pratikte üstesinden gelinmelidir. Kontrolü geri kazanmak, öznenin açık ve doğru anlamasını ve kendini anlamasını mümkün kılan, dünyanın bu şeffaflığının, "nesnelin bu öznelliğinin" gerekli bir başlangıcı ve koşuludur.

Ve doğru anlamayı başarmak, dünyayı yeniden yapmak anlamına gelir. İnsanlar anlamayı bir problem, henüz başarılmamış bir görev olarak görmeye devam ederlerse, bunun sebebi onların henüz kendi entelektüel olgunluklarına ulaşmamaları değil, dünyanın henüz kendi entelektüel olgunluğuna ulaşmaması, bir beşeri dünya olarak algılanacak kadar olgun olmamasıdır. Ve bunun sebebi, dünyanın insan dışı olması, yabancılaşmış olması; pratik beşeri aktivitenin, bu aktivite için kösteğe dönüşen bir ürünü olmasıdır.

Bu, Marx'ın nesnel bilgi ve anlama problemine yaklaşımının başlıca ve kararlı özelliğidir: Nesnel bilgiye giden her türlü düşünceli yolu reddetme; nesnel bilgiye giden yolu, *hem* bilişsel özne hem de dünyanın dönüşümünü içeren, özne ile nesne arasındaki karşıtlığın (varoluşun doğasında olan değil yabancılaşmış olanın bir özelliği olan karşıtlık) yok edilmesine yol açan tarih olarak görmektir.

Kişi, Marx'ın çalışmasında ve yazılarında, içerisine her daim yeni içeriğin politika alanından ekonomi alanına geçen Marxçı analiz (ve kurtuluş ümidi) olarak ardı ardına döküldüğü düşüncenin kalıcı yapısını ayırt edebilir. Yapı, geniş bir çerçevede, şu şekildedir: Sosyal fenomenlerin gerçek doğasının, gerçekliğine karşı koyan şey, içerisinde onların insan tarihi içerisinde göründüğü tikelci ve dolayısıyla da çarpıtılmış şekildir. Fakat genel olarak, tarih her daim –daha dolu bir evrenselliğe götüren itici güçtür; süreçte, sosyal dünyanın gerçek, evrensel, "sadece insan" doğası olgunlaşmakta ve ifşa edilmektedir. Tikelciliğin örtüsü gerçeklikten düşerken, ölçüler de insanların gözünden düşmektedir. Bu insan doğası varoluşun kendisinin gelişmesiyle açık edildiği için, insanlar kendi varoluşlarının bu insan doğasının içyüzünü anlamaktadır.

Düşüncenin yapısı Marx'ın ilk eserlerinde şekillenmiş ve o zamandan bu yana terk edilmemiştir. Belki de ilk defa, 1843 yılının Mart-Nisan aylarında yazılan "Hegel'in Devlet Doktrininin Eleştirisi" eserinde ortaya çıkmıştır. Daha sonra Almanya'nın bağnaz monarşileriyle savaşta olan radikal bir demokrat olan

Marx, dikkatini devletin doğasının tüm içyüzüne karşı koyan monarşiye özgü olan tikelci çarpıtmaya yöneltmiştir. Onun asıl görüşü, yalnızca demokrasinin, yani monarşinin aşkınlığının, monarşinin hakikatini, monarşinin gizlediği hakikati ifşa edebileceğidir. "Demokrasi, monarşinin hakikatidir; monarşi, demokrasinin hakikati değildir."[4] "Monarşi kendi koşullarına göre açıklanamaz; demokrasi açıklanabilir." Her ikisi de yalnızca "*halkın* anlarıdır" fakat monarşi, demokrasinin açık ettiğini maskelemektedir. Monarşi, istenci ve egemenliği yabancılaşmış ve yabancı komuta gücüne dönüşmüş insanlardır; demokraside, bu gücün popüler kökeni ve temeli açığa çıkarılır. "Demokrasi her anayasanın esrarına bir çözümdür. Onun içerisinde gerçek temeli üzerine kurulu anayasayı buluruz: Gerçek insanlık ve gerçek halk; salt dolaylı olarak ve özünde değil, varlığını sürdüren ve gerçekte olan." Dolayısıyla demokraside politik anayasanın dış şekli, görünüşü en sonunda özüyle aynı hale gelmiştir. Burada, "anayasa gerçekte neyse görünüşte de o oldu: İnsanın özgür yaradılışı." Daha sonra Marx, kendisinin bir şekilde bulutsuz demokrasi imgesini değiştirmiştir; "halkın egemenliğinin" pratik şekillenmelerinde kendisini öz olarak gösteren daha fazla çarpıtma ve görünümleri keşfetmiştir. Diğer fenomenler, demokrasi-monarşi elementlerinin yerini almıştır (çok kısa bir zaman sonra, sivil toplum ile devlet arasındaki bu şekildeki ikilik; sosyal emek ile özel mülkiyet arasındaki ikilik); fakat düşüncenin yapısı çarpıcı bir şekilde tamamen sabit kalmıştır.

Bu yapının temel varsayımı, ne zaman sosyal bir kurum, bağımsız bir varlık olarak, açıkçası kendi varlığına kılavuzluk ederek ve özerk kanunlara tabi olarak soyut şeklinde ortaya çıksa, kişi onun arkasında tarihsel yabancılaşma hareketi, insan gücünün bir kısmını kendisini onun doğal temeline zıtlaştıran hareketi olduğundan şüphelenebilir. Bu gizemin çözümü her zaman pratiktir; yalnızca kökenlerin entelektüel bir açıklaması olmaktan uzak bir şekilde, *hem* sonucun sebebinin hem de

4. A.g.e., s. 87.

bunların feshinin aşkınlığını içerir. 1843 yılında Marx, örneğin, "soyut devlet içerisindeki seçim reformunun onun tasfiye talebine eşit olduğuna ve dolayısıyla bunun da sivil toplumun tasfiyesi demek olduğuna" inanmıştır.[5] Gerçek anlama, yalnızca içerisinde anlamanın mümkün hale geldiği pratik koşulları oluşturarak mümkündür ve bu da ilk etapta asılsız anlamaya kıyasla gerçek anlama problemini varsayan yanlış muhalefetleri sahte soyutlamaları aşmak anlamına gelir. Kişi, siyasi toplumun gerçek sosyal karakterini anlamak için, devletin özerkliğini demokratik halk kuralı içerisinde eritmeli ve dolayısıyla hem devlet *hem de* devlet muhalefetiyle ayrı bir varlığa dönüşen sivil toplum ayrımını ilga etmelidir. Emeğin sosyal karakterini anlamak için, kişi özel mülkiyeti üreticilerin egemenliği içinde eritmeli ve dolayısıyla hem bu şekildeki mülkiyeti hem de mülkiyet muhalefetiyle "bir ekonomik faktöre" indirgenen emeği ilga etmelidir:[6]

> "Teorik antitezlerin kendilerinin çözümü yalnızca pratik bir yolla, yalnızca insanın pratik enerjisiyle mümkündür... Bu yüzden bunların çözümü hiçbir şekilde bir bilgi problemi değil, sırf felsefe saf bir teorik problem olarak gördüğü için felsefenin çözemediği bir problem olan, gerçek bir yaşam problemidir."

Yanlış anlama tarafından, içerisinde beşeri eylemin yer aldığı yer ve zamanın gizemliliği tarafından varsayılan problemlerin çözümü pratik bir problemdir, çünkü yargı hataları ve bunların yanıltıcı eylem içerisindeki sonuçları zihnin zayıflığından kaynaklanmaz ve dolayısıyla tek başına zihinde yapılan işlemlerle düzeltilemez. Yabancılaşmış bir dünyada, yanlış olan (Marx'ın pek çok yorumcusunun ve takipçisinin, özellikle de Lukacs'tan bu yana savlandığı gibi) bilinç değildir; tahrif edilmiş olan gerçekliğin kendisidir. Dolayısıyla hatalı anlama, yanlış gerçekliğin gerçek bir yansımasıdır. Kişi, hatayı düzeltmek için, gerçekliği doğru şekline, yani onun özüne uydurulan şekle geri döndür-

5. A.g.e., s. 191.
6. A.g.e., s. 354.

melidir. Gerçeklik saydamsız, yanlış görünüşlerin kalın örtüsüne sarılmış olarak kaldığı için, bilincin şeffaflığı da yoktur. İnsan bilinci kendi nesnesi için doğru ve gerçek olmaya çalıştıkça, onun yabancılaşmış gerçekliğin yanlışlığına teslimi de o kadar tam ve amansız olur. Yabancılaşmış dünyayı tam olarak yansıtmak, şeylerin kendilerini başka şeylermiş gibi sunmayı önlemektir:[7]

Uzaklaşma yalnızca yaşamımın vasıtalarının başkasına ait olduğu ve arzumun başkasının erişilemez mülkiyetinde olduğu gerçeğinde değil, aynı zamanda her şeyin kendisinden başkası olması, benim aktivitemin kendisinden başkası olması ve son olarak... İnsan dışı bir gücün her şeyi yönetmesi gerçeğinde görünür.

Kısaca, bizim anlamamızla ilgili yanlış olan şey ve bilgimizin gerçekten nesnel olmasını engelleyen şey, bilişsel metotlarımızın beceriksizliği değil, yabancılaşmış dünyada bulunan asılsızlıktır. Dolayısıyla hakikate ulaşmak, insan yaşamının dünyasında başarılması gereken bir işlem olmalıdır. Gerçeklik uzaklaştığı sürece şaşırtma da gerçekliğin hakikatidir.

Şaşırtma yer değiştiren görünüşlerden ve özlerden oluşur. Erken safhada, hâlâ uzaklaşma kaynağını siyasi alana yerleştirme eğilimindeyken, Marx bu fikri göründüğü şekliyle ve gerçekte olduğu şekliyle, devlet bürokrasisi ile kamu bilinci arasındaki ilişkide örneklendirmiştir. Yabancılaşmış bir devletin gerçekliği, bürokrasiyi devletin gerçek şekli olarak, devletin özünün tam yeterli bir sunumu gibi takdim eder; "gerçek, ampirik devlet aklı, kamu bilinci", "pek çoğunun düşüncesinden ve fikirlerinden yapılmış olan salt bir karışımdır." Bu vefalı görünüşler kaydı, "salt görünüşün uygun olmayan bir şeklini doğru öze" atfederken, "bürokrasinin, kendisine yabancı olan bir öze sahip olduğunu varsayar."[8] Hegel'i sivil toplum ile devlet arasındaki ayrımı kendisinin başlangıç noktası olarak almasından dolayı eleştirirken, Marx "bu ayrımın *modern* devlette gerçekten var olduğunu" kabul eder fakat "salt Hegel'in bu durumun garipliğine dikkat

7. A.g.e., s. 366.
8. A.g.e., s. 124.

çekmesi gerçeğinin, onun bu garipliğin gerektirdiği uzaklaşmayı yok ettiği anlamına gelmediği" yorumunu yapmıştır.[9] Marx, aynı temel fikrin başka bir uygulamasında, bağlılığın içerisinde insanın "başkasının lütfuyla yaşadığı" bir toplumun ortak deneyimi olduğunu belirtir; "bilinç, insanın ve doğanın kendini sürdüren varoluşunu (Durchsich-selbstein) anlayamaz, çünkü böyle bir varlık pratik yaşamın tüm belirgin deliliyle ters düşer." Aynı sebepten dolayı, yaradılış "popüler bilinçten çıkarması çok zor olan bir fikirdir."[10] Yine, bilinç yansıttığı gerçeği çarpıtmaz, fakat tam aksine bilinç yanılır, çünkü o gerçekliğin sunabildiği tek deneyimi sadık olarak yansıtır. Kişinin, bilinci hata ve yanlış anlama halinde tutmak için "Devletin İdeolojik Aygıtlarının" cephaneliğine veya bir Doğruluk Bakanlığının uğursuz ahtapotuna ihtiyacı yoktur; gerçekliğin kendisi, içerisinde entelektüel düşünme ne kadar kesin olursa, yanlış görünüşlerin bataklığında daha derin çırpındığı, akıl saptıran bir dünya yaratarak bunun icabına bakar.

Sonraki safhada, Marx'ın dikkati ekonomik yaşam alanına –bu sivil toplumun gerçek anatomisidir– çevrildiğinde, benzer fikir hâlâ açıkça fark edilebilir. Marx, ikiz illüzyonların, bireysel özgürlük ile onun kısıtlamalarının "gayrişahsi" doğasının, tutarsız ve ikiyüzlü zihnin salt gafları olmaktan uzak bir şekilde, içerisinde modern toplumun kendi üyelerine göründüğü şeklin sadık kayıtları olduğunu ifade eder. Bize söylendiğine göre, para ilişkisinde, her şekildeki kişisel bağlılığın bağları kesildiğinde, bireyler birbirinden bağımsız, birbiriyle çarpışmak veya sözleşme yapmak için serbest görünürler. Bu yüzden:

Önceki durumda bireyin başkası tarafından kişisel kısıtlaması olarak görünen, bireylerin tanımlanmışlığı, sonraki durumda bireyin ondan bağımsız ve kendilerine göre yeterli olan ilişkilerle nesnel bir kısıtlaması haline gelmiş görünmektedir.

Bu ilişkiler yalnızca fikirlerde ifade edilebildiğinden, onlar fikirler, değerler, meşruiyet ilkeleri, vb kuralları gibi görünme

9. A.g.e., s. 137, 145.
10. A.g.e., s. 356.

eğilimindedirler. İlişkiler tarafından sürülen hüküm "bireylerin bilincinin içinde fikirlerin saltanatı olarak" göründüğünden, bu hataya "artan bir şekilde kolaylıkla düşülmektedir".[11]

Dolayısıyla, teorik sosyal gerçeklik imgesi ile günlük rutine kök salan ve pekişen sağduyu tam bir mutabakat halindedir; ikisi de salt aptallıkla, hatta kendilerini hakikati görmekten alıkoyan teknik hatalarla bile suçlanamaz. Bu şekilde sadık bir biçimde yansıttıkları yanlışlık, pratikte teorisyenler teori kurmaya başlamadan veya sağduyu günlük uygulamayı halk irfanına götürmeden çok önce, sosyal ilişkinin evrensel, beşeri özünü tahrif etmiş olan gerçekliğin hakikatidir. Onlar, kendilerinin nesnel olmaya ve uygulamanın testine girmeye yönelik dürüst çabalarına rağmen değil, bu çabalardan dolayı illüzyona saplanırlar; bu illüzyon öncelikle, onların eninde sonunda sosyal gerçekliğin yeni bir imgesine götüren "bilinç krizine" girmeleri için dağılmalıdır (ya da en azından önceden gizlenen özü açığa çıkarmak için kendisini yeterli miktarda çatlakla kaplamalıdır):[12]

Belirli bir sınıf kuralının yalnızca belirli fikirlerin kuralı olması benzerliği, sınıf hegemonyası sosyal teşekkülün bir şekli olmayı bırakır bırakmaz, doğal olarak kendi arzusuyla sona erer: Yani, özel bir menfaati genel bir menfaat olarak veya "genel menfaati" egemen olarak sunmak için artık gerekliliğini yitirir yitirmez.

Bu, Marx'ın teorisinin çok önemli olan mesajıdır ve en ayırt edici özelliğidir: Bilim ve sağduyu eleştirisi, hem bilim hem de sağduyunun *doğru bir şekilde* yansıttığı sosyal gerçekliğin eleştirisine dönüşmedikçe nesnel anlamaya ulaşılmaz. Gerçek ve nesnel anlamaya ulaşma metodu, "yanlış gerçekliği" pratik yok etme etkinliğini kapsamalıdır. Baskın bilinçteki yanlış olan şeylerin eleştirisi, etkili olmak için, gerçekliğin bu özelliklerinin,

---

11. Karl Marx, *Grundrisse*, Çev. Martin Nicolaus, Penguin, Harmonds worth, 1973, [Random House, New York, 1974], 163-5 [*Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yay., 2014]

12. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Karl Marx*, Çev. T. B. Bottomore, (Der.) T. B. Bottomore ve Maximilian Rubel, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, Penguin, Harmonds worth, 1963, [McGraw-Hill, New York 1964], içinde, s. 95 [*Sosyoloji ve Felsefe*, Çev. Ardaşes Margosyan, Belge Yay., 2006].

doğru olmayan sonuçlara öncü bilişsel yansıma olarak ifşasını hedeflemelidir; pek çok durumda, bilincin kendisinin yetersizliklerine nükteli veya küfürlü yorumlar yapmakla sınırlı kalırsa etkili olamaz:[13]

İnsanın sosyal yaşam biçimlerinin ve sonuç olarak, ayrıca kendisinin bu formları analizinin üzerine düşünmeleri, onların fiilî tarihsel gelişimininkinin doğrudan zıddı olan sürece girdi. O, *post festum*, gelişme sürecinin bitirilmiş sonuçlarıyla başlar. Ürünleri metalar olarak damgalayan ve tesis edilmesi metaların dolaşımı için gerekli bir ön hazırlık olduğu özellikler, zaten sabit olarak düşünüldüklerinden, insanlar tarihsel özelliklerini değil, anlamlarını açıklamaya çalışmadan önce, sosyal yaşamın doğal özelliklerinin istikrarını zaten kazanmışlardı... [Bu formlar] sosyal olarak kabul edilmiş ve bu yüzden, kesin, tarihsel olarak belirlenmiş bir üretim modunun, yani metaların üretiminin üretken ilişkilerini belirten nesnel düşünce formları da sosyal olarak kabul edilmiştir. Metaların tüm gizemi, emek ürünlerini saran tüm büyü ve sihir, bunlar meta şeklini aldıkları sürece, dolayısıyla, biz diğer üretim modlarına geçer geçmez ortadan kaybolur.

Bu sonraki fikirde -anlamadaki gelişmenin tarihin, gelişiminin başka bir, "daha yüksek" aşamasına geçmesini istediği fikrinde- Marx, Dilthey'den, Weber'den veya Mannheim'den çok farklı düşünmez. Kendisinin ve sadece kendisinin, anlama gelişiminin altında yatan bu 'tarihsel hareketin' daha geniş bilişsel bir perspektifin gelişiminde veya salt daha güvenilir düşünce biçimlerinin sunumunda veya tarihsel kısıtlamalardan ari seçilmiş bir insan grubunun ayarlanmasında değil, gerçekliğin, kendi önceki aşamalarını tikelci çarpıtmalar olarak açığa çıkaran evrenselliğinin daha fazlasını ifşasına yerleştirmesinde, adı geçen filozoflardan ve böylelikle, kelimenin tam anlamıyla diğer tüm bilgi teorilerinden keskin bir biçimde ayrılır. Yalnızca Marx yanlış anlamanın köklerini kavrayan özneye değil, bilişin

13. Karl Marx, *Capital*, Cilt 1, Selected Writings içinde, s. 97-8. [Karl Marx, *Kapital, 1*, Çev. Nail Satlıgan, Mehmet Şelik, Yordam Yay., 2014]

nesnesinin yapısına; nihai olarak da, nesneyi oluşturan alanın yapısına yerleştirir.

Bir başka deyişle: Marx, epistemolojiyi sosyolojiye dönüştürmektedir. Bilgi eleştirisi, bilgiyi eleştiriye açık ve uygun hale getiren gerçekliğin eleştirisi olmaksızın asla eksiksiz olmayacaktır. Ve bilgi eleştirisi, gerçeklik eleştirisine götürebilecek mevcut tek yoldur: Entelektüel analizlerin keşfettiği şekliyle düşüncenin bu çelişkileri, yansıttıkları gerçekliklerin çelişkilerine değerli bir ışık tutarlar ve yansıtırken de çelişkilerde kördüğüm olurlar:[14]

Mevcut anayasanın tam mânâsıyla felsefi bir eleştirisi, kendisinin çelişkileri içerdiğini göstermekle yetinmez: onları açıklar, başlangıçlarını, gerekliliklerini anlar. Onların özel önemlerini kavrar. Fakat bu anlama hareketi, Hegel'in düşündüğü gibi, mantık kavramlarının tespitlerini her noktada keşfetmeye dayalı değildir; özel nesnenin özel mantığının keşfine dayalıdır.

Eski hermenötik-yeni sosyoloji program, Marx'ın çalışmasının tamamında eyleme konmuştur. Meşhur bir örnek, Marx'ın dini analiz etmesidir. Bu analizin ana fikri, dinin "dünyanın tersine çevrilmiş bilinci olduğu, çünkü [bu devlet ile bu toplumun] tersine çevrilmiş bir dünya olduğudur". Kişi, hatalı dinî imgeleri açığa çıkarmaya heveslenirse, neyin ister istemez dahil olduğunu bilmelidir. "[İnsanları] kendi durumlarına dair illüzyonlarından vazgeçmeye davet etmek, illüzyonları gerektiren bir koşuldan vazgeçmektir. Dolayısıyla başlangıç aşamasındaki din eleştirisi, dinin hale olduğu çile dünyasının bir eleştirisidir." Kısaca, "Tanrı katı eleştirisi dünya eleştirisine, din eleştirisi kanun eleştirisine ve teoloji eleştirisi siyaset eleştirisine döner."[15] Daha sonra Marx kendi listesine, üretim ilişkileri üzerine kurulu olarak, sosyal yapıyı ekledi ve emsalsiz bir ustalıkla, politik ekonomi eleştirisini kapitalizm ekonomisi eleştirisine dönüştürdü.

Bu, Marx'ın hermenötik görevlerini yerine getirmek için döndüğü alışılmamış bir sosyoloji türüdür. Manevi gafların dünyevi köklerini kaydetmenin engel olduğu sosyoloji işe yaramaz.

---

14. Early Writings, s. 158-9.
15. A.g.e., s. 244-5.

Hatırlayın: "Kanunda, siyasette, vb yabancılaşmış bir yaşam sürdüğünü fark eden insan, gerçek insan yaşamını bu yabancılaşmış yaşamda, olduğu gibi sürdürür"; bir "kayıt sosyolojisi" her şeyi olduğu gibi bırakır; çarpıtmaların dünyevi kaynaklarının salt farkındalığı, şeylere "kendi köklerinde saldırmayı" bir yere vardıramadığı için, henüz tek başına, tam mânâsıyla radikal bir eleştiri değildir. Tarihsel anlama görevine uyarlanmış bir sosyoloji, keşiflerinden pratik sonuçlar çıkarmaktan ve entelektüel analizi sosyal pratiğe dönüştürmekten çekinmemelidir:[16]

> "Dini yabancılaşmış bir insan öz bilinci olarak biliyorsam, o zaman bunun içerisinde din olarak bildiğim şey benim öz bilincim değil, onun içerisinde onaylanmış olan benim yabancılaşmış öz bilincimdir. Böylelikle, kendi benliğimin özüne ait olan öz bilincin dinde değil, dinin yıkımında ve azlinde onaylandığını biliyorum."

Fakat dinin bu yıkımı ve azli, zaten bildiğimiz üzere, yalnızca dinin yalnızca bir yansıma olduğu koşullar yıkıldığı ve azledildiği zaman tamamlanabilir.

Gerçekliğin pratik yeniden şekillendirmesi olmaksızın, teorik yansımanın eleştirisi eksiktir ve dahası etkisizdir. Bu tema *Alman İdeolojisi*nde geniş ölçüde detaylandırılmıştır. Bize manevi eleştirinin bilincin biçimlerini yıkmak için yeterli olmadığı söylenmiştir. Bu biçimleri "öz farkındalıkta" eritmek için, ya da onları hayaletler olarak, salt görüntüler olarak veya illüzyonlar olarak sunmak için yeterli değildir. Ardı arkası kesilmeden tek başına eleştirilen bilinç biçimlerini doğuran gerçek sosyal ilişkilerin pratik lağvedilmesi, eleştiri görevini tamamlamaya yardımcı olabilir. İnsanın kendi kötü durumunu salt doğru bilinci kazanarak, kendi durumunun daha karanlık yönlerine ışık tutarak değiştirebileceği fikrinin (ve koşul hâlâ tam güçte iken, böyle bir ışığın tam bir toplum düzeyinde akla yatkın olduğu fikrinin) kendisi bir sapkın bir bilincin, yani görünür değeri olarak sapkın gerçekliği alan bir bilincin bir örneğidir. Böylelikle kişi "meta fetişizmini", salt şeyler arasındaki açık ilişkinin yalnızca

---

16. A.g.e., s. 393.

insanlar arasındaki ilişkiyi sakladığı ve maskelediği şeklindeki bir anlamayla aşamaz; ayrıca kişinin "şey gibi" güçleri, bireylerin gücüne tabi tutması ve şeyleri sözde insanların efendisine dönüştüren bu işbölümünü lağvetmesi gerekecekti.

Çağdaş sosyolojinin ilgilendiği ve önem atfettiği bir sonuç, yaklaşık iki yüzyıl boyunca birbirini izleyen her bir bilginler jenerasyonu tarafından pratik olarak yapılan, toplum ve bireylerin açık karşıtlığının bir asılsız olduğu keşfiyle ilgilidir; sözümona "ortak menfaat", toplumun bir bütün olarak ihtiyaçları, dağılmış bireylerinin dağınık aktivitelerinin bir ürününden başka bir şey değildir. Karşıtlığın asılsız olduğunu bilmek, "fiilî durumda" toplum olmadığı, yalnızca bireylerin toplum oluşturucu eylemleri olduğu için, toplum ile birey arasındaki, beşeri niyetlerle bu niyetleri gerçekleştirmeye uygulanan kısıtlamalar arasındaki, özel ihtiyaçlar ile toplumsal olarak belirlenen ihtiyaçlar arasındaki gerçek (fakat mantıksal olarak yanlış) çelişkideki hiçbir şeyi değiştirmez. Günlük deneyimin ve beslediği sağduyunun bizi bir karşıtlığa ilişkin uyardığı, birliği keşfetmek; bundan sonra gelen, bu birliği ve bu karşıtlığı oluşturan varoluş modunun maddi olarak yok edilmesi; yani, karşıtlığın birlik ile birlikte pratik yıkımı olmadıkça, çok az şey ifade eder. Bir buçuk yüzyıl önce Marx, bizim sosyologlar jenerasyonumuzun, önceki her jenerasyon gibi, bu derece titiz bir çabayla ve bu derece coşkun bir ruh halinde vardıkları keşfi çoktan aşmıştır; "en azından hakikati biliyoruz."

Böylece, nesnel anlamaya doğru kaçınılmaz ilerleme, gerçekliğin yeniden yapılmasıdır. Fakat ya sürecin entelektüel ânı? Baş aşağı edilmiş gerçekliğin salt manevi olarak "ayağını yere basmasını" sağlamak sürecin yalnızca başlangıcıdır, fakat bu başlangıç en azından yalnızca içgörü gücüne, kavrayışa, profesyonel analistlerin metodolojik maharetine mi bağlıdır? Ve tek bir bilgenin dehasının hakikati zaten keşfetmiş olması koşuluyla, onun vizyonu (sağduyu rutininin tüm maddi deliliyle çeliştiği için, yalnızca bu aşamadaki bir vizyondur) gerçekleştirilebilir mi, beşeri varoluşun pratik hakikatine dönüşebilir mi?

Marx'ın bu çok önemli soruya cevabı, sıklıkla alıntılanan, fakat tüm sonuçlarıyla bu kadar sık kabul edilmeyen bir ifadede bulunmaktadır: "Düşüncenin kendisini fark etmeye çabalaması yeterli değildir; gerçekliğin kendisi düşünceye doğru çabalaması gerekir."[17] Yani, anlama çabasını tamamlayan devrim, yalnızca gerçeklik kendisi hakkındaki hakikati kabul edecek kadar olgunlaştığında meydana gelir ("Teori, halkın ihtiyaçlarının bir idraki olduğu kadar, bir halkta idrak edilir"). Bunu da Marx'ın başka bir eşit derecede ünlü iddiası takip eder: "İnsanoğlu daima kendisine yalnızca çözebileceği problemleri bulmaktadır; çünkü daha yakından bakıldığında, problemin kendisinin yalnızca çözümünün maddi koşulları varken veya en azından oluşma sürecindeyken ortaya çıktığı daima anlaşılacaktır."[18] Aşkın olan tarihsel olarak belirlenen yanlış anlamaların koşullarının kendileri tarihsel olarak belirlenir.

Örneğin, Marx'ın içerisinde emeğin tüm değerin kaynağı olarak, "soyut emek" olarak evrenselliğinin keşfedilebildiği ve keşfin doğruluğunun anlaşıldığı, koşulların analizini göz önünde bulunduralım. Bize *Grundrisse* içerisinde, piyasaya ve insan emeğinin ürünlerinin evrensel takas edilebilirliğinin doğuşuna toplam hâkimiyetiyle, kapitalizmin gelişi emeğin "soyut", evrensel yönünü ifşa etmiştir:[19]

> "Spesifik emeklere kayıtsızlık içerisinde bireylerin bir emekten diğerine kolaylıkla transfer edebildikleri ve spesifik türün kendileri için bir şans meselesi, dolayısıyla kayıtsızlık meselesi olduğu, bir toplum biçimine tekabül eder. Yalnızca kategori değil, emek değil, aynı zamanda gerçekteki emek de burada genel olarak bir refah oluşturma vasıtasına dönüşmüştür."

Dolayısıyla yalnızca burada, tüm değerlerin kaynağı olarak emeğin evrensel özü herkes için görünür hale gelir. Şeklen We-

---

17. A.g.e., s. 252.
18. Karl Marx, "Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy", Selected Writings içinde s. 68.
19. Marx, *Grundrisse*, s. 104.

ber'e benzer fakat özünde Weber'den keskin bir biçimde farklı şekilde, Marx, genelliklerinden dolayı tüm çağlar için geçerli olan (yalnızca geçmişe bakarak uygulansa da), en soyut kategorilerin dahi, spesifik tarihi ilişkilerin ürünleri olarak "keşfedilebilir" olduğu sonucuna varmıştır. Bu, gerçekliğin "düşünceye doğru çabaladığı" şekildir. *Kapital* eserinde Marx, Aristoteles için, şüphesiz dehasına rağmen, "meta değerleri şeklinde tüm emeğin eşdeğer insan emeği olarak ifade edildiğini" keşfetmenin neden bu kadar zor olduğuna kafa yormaktadır. Cevap, değerin yani tüm emek türlerinin, genel olarak insan emeği olduğundan ve böyle olduğu kadarıyla, eşit ve eşdeğer olması şeklindeki açıklamasının sırrı, beşeri eşitlik kavramı popüler bir önyargının değişmezliğini kazanana kadar deşifre edilemez olduğu halde,[20]

Aristoteles'in toplumunun bir köle toplumu olmasıdır. Fakat bu yalnızca, içerisinde büyük emek ürünleri topluluğunun meta halini aldığı ve içerisinde baskın sosyal ilişkinin metaların sahibi olarak insanların arasında olduğu bir toplumda mümkündür.

Kendisini meta değerleriyle ifade eden bir eşitliği böyle bir toplumda görmek Aristoteles'in dehasını gerektirmiştir; fakat Aristoteles'in dehası bile kendi çağının olgunlaşmamışlığım telafi edemedi ve kendisi bu eşitliğin gerçek bir anlamasını bir yere vardıramadı.

Bunun anlamı, bazı tarihsel koşullarda, çağdaş zihin koşullarının, eşit olmayan analitik beceriye sahip olsa bile, mevcut insan ilişkileri ağında ifşa edilmiş olan seviyeden daha yüksek bir seviyenin evrenselliğini idrak edemeyeceğidir. Evrensellik zaten orada; fakat çağdaş perspektife görünmez olarak kalmıştır.

Nitekim "insan anatomisi maymunun anatomisi için bir anahtar içerir... Dolayısıyla burjuva ekonomisi de bu anahtarı antiğe, vb tedarik eder".[21] Weber'deki modern çağın emsalsiz rasyonelliği gibi, Marx'taki kapitalist sosyal ilişkilerin benzersiz evrenselliği de, geçmişe bakarak, modern ekonomi tarafından geçmiş toplumların analizine sunulan kanunların uygulama-

20. Marx, *Capital*, 1.cilt, Selected Writings içinde s. 100.
21. Marx, *Grundrisse, s. 351.*

sını meşrulaştırmaktadır. Weber'de olduğu gibi, bir toplumda yapılan kategorilerin, diğerinin teorik imgesine "dayatma" göreli olarak görülmez. Durum bunun tersidir: "Daha yüksek bir çağın", "daha azgelişmiş çağlara" meşru bir şekilde uygulanabilir olduğu inancı, hem Marx'ın hem de Weber'in tutarlı tarihselciliği, nesnel bilgi olasılığındaki sarsılmaz güvenle uzlaştırmasını sağlamıştır.

Bu vizyon ışığında, her çağın kendi şartları altında analiz edilip "anlaşılması" gerektiğini belirten tarihselcilik türü (özellikle, Dilthey'in metodolojik çalışmasına ilham veren tarih yazımında sunulduğu üzere), kabul edilemez hale gelir. Bunun sebebi başka bir toplumun üyeleri olarak bizim yabancı değerleri ve kavramları "hissedemememiz" değildir; Marx bunu hiçbir zaman ciddi bir kısıtlama olarak görmemiştir. Bu tür tarihselcilik, sonraki çağların açığa çıkardığı şeyleri ihmal ettiği ve onları geçmişin gerçekliğini geçmişteki düşünürlerin ister istemez sınırlı fikirlerinden daha tam, daha derin olarak yansıtan kategoriler olarak kabul etmeyi reddettiği için kabul edilemez. Marx, tarihsel olarak varolan yer ve zamanın gerçek anlamını araştırmada yalnızca "çağdaş", "yerel", "tabii", "emik" (veya her ne isim altında olursa olsun) kategorileri uygulama talebini, tarihçilerin[22] her bir tarihsel çağda o çağın illüzyonunu paylaşması talebine eşdeğer olarak görür. Örneğin, bir çağ kendisinin saf "politik" veya "dinî" güdüler etkin hale gelmesini hayal ederse, "din" ve "politika" kendisinin yegâne gerçek güdüler biçimi olsa da, tarihçi bu fikri kabul eder.

Bunu kabul eden tarihçimiz, kendisinin kuşkusuz anlamak istediği zamanların yanlış sunumuna taraf haline gelir. Çağın gerçek özünü özümseme ümidiyle tutunduğu çağdaşların fikirleri, onların gerçekte olduğu şeyin sonraki gelişimi tarafından ifşa edilmiştir: Hakikati ortaya çıkarmaktan uzak bir şekilde, onun ortaya çıkmasını engelleyen olgunlaşmamış ilişkilerin imgeleri.

22. Marx, "German Ideology", Selected Writings içinde s. 72 [Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, Çev. Olcay Geridönmez, Tonguç Ok, Evrensel Basım Yay., 2013].

Böylelikle Hindistan'daki veya eski Mısır'daki öğrenciler, kale, saflık, hiyerarşi vb fikirlerinin bu alışılmamış sosyal sistemleri anlamanın anahtarı olduğuna inanmaya eğilimdir. Onlar, bu toplumların üyelerinin bilişsel ufuklarının ötesine ulaşan yorumlardan kaçınırdı; kale hiyerarşisinin yalnızca emeğin gelişmemiş bölümünün ilkel bir biçimi olduğu fikri, onların aklına, tarihsel hakikatin büyük bir çarpıtması olarak, tarihsel biçimlenmeleri aslında olduğu gibi anlama görevi ile anlaşmazlık içinde gelirdi. Marx'a göre, tarihin gelişimi -veya daha çok tarih adı verilen beşeri maddi uygulamanın gelişimi- beşeri eylemi tam ve kontrol edilmeyen entelektüel kontrol için "olgun olmayan" bir formasyonda bildirmek zorunda olan her bir ardıl illüzyonun ifşasına dayalıdır. Eğer böyleyse, o zaman kişinin tarihin sonraki aşamalarının ortaya çıkardığı hakikate sırtını dönüp, bunun yerine itibarsız inançlara tutunması, yalnızca tarihçinin kendi çağının hâlâ desteklediği yeni illüzyonlarla açıklanabilen, affedilmez bir hatadır. Hinduların ve eski Mısırlıların neyi bilmediğini ve bilemediğini zaten biliyoruz; ki bu da, kendi yaşamlarının koşullarım üretmekteki dünyevi, kullanışlı çokluk rutininin, içerisinde insanların yaşayabildiği ve yaşadığı şekilden sorumlu olan güçtür. Bu basit hakikati keşfetmek için, binlerce yıllık dolambaçlı tarihsel gelişim gerekli olmuştur: Tarihsel gerekliliğin yüzünden büyüleyici maskeler (dinî, siyasi, yasal) çıkarılmak zorunda kalınmıştır; bu gerekliliğin kendi maddi bacaklarının görülebilmesi için kilisenin yapay uzuvları, kalıtsal monarşi, sınıf sistemi kırılmak ve uzaklaştırılmak zorunda kalınmıştır. Ve sonuncusu, fakat bir o kadar da önemlisi, beşeri bilinçli aktivitenin beklenmeyen sonucu olarak ortaya çıkmak için, ("toplum" veya "tarih" adı verilen) bu gerekliliğin, içerisinde kendisinin üreticilerinin bilinçli kontrolüne tabi tutulabileceği bir biçime ulaşmış olması gerekir. Hepsi şimdiye kadar oldu ve en azından biz geçmiş toplumların gerçek temellerine daha önce olmayan keskinlikteki bir gözle bakma şansına sahibiz. Artık atalarımızın yaşamlarının nasıl olduğunu anlayabiliyoruz.

Biz anlayabiliyoruz ama atalarımız anlayamadı. Kendi uygulaması hâlâ tam döngüyü tamamlamaktan uzak olan onlar yalnızca olgunlaşmamış, saydamsız bir gerçekliği düşünebilmişlerdir; kendi yaşam koşulları üzerinde kontrol kazanamamışlardır (onların çağı kontrolü, "çözümü için maddi koşullar hâlâ olmadığı" için, bir görev olarak varsayamamışlardır), onları kendi ürünleri gibi göremediler; bunun yerine, kendi seçim alanlarının darlığını açıklamak için hayali güçler yaratmak zorunda kaldılar (idoller, Tanrılar, kutsal hanedanlık hakları, asilzadelik, tarih yasaları; tek bir şeye işaret eden pek çok isim: Boyun eğdirilemediği için uyulması gereken bir güç). Onların sosyal yaşam teorisi, onların nesnesi kadar olgunlaşmamış olmak zorunda oldu. Bu teoriler onlara kendi yaşamlarının açıklaması görevi gördü, fakat nesnel olmaya eğilen bir bilge bunlara imtiyazlı bir rolü çok zor verebilir. Bu teorilerde yansıtılan sosyal koşulların (ve dolayısıyla bilişsel şansların) bizim sosyal koşullarımızın astı olması kadar, bu teoriler de kendi teorilerimizin astıdır. Bundan dolayı Marx -kınadığı idealist tarihçilerin aksine- geçmişteki inançların "içkin" analizinden asla özel bir heyecan duymamıştır. Onları aydınlanmanın potansiyel bir kaynağı kadar garip bir biçimde itici bulmuştur. Bu terimleri hiç kullanmasa da, (sonra Levi-Strauss'un bunları adlandırdığı gibi) bu "doğal teorilerin", bunlara yalnızca spesifik tarihsel uygulama türünün temsilî anlamasının geçişli rollerinin ötesinde daimi bir asli değer veren alışılmamış bir (Levi-Strauss ile girdiği bir polemikte Paul Ricoeur'un vurguladığı gibi) "kerygmatic (vaaz içeren) mesaj" içerdiğini kabul etmemiştir. "Doğal teoriler" Marx'ın ilgisini yalnızca bir şekilde çekmiştir: Kendilerini yalnızca çarpıtılmış, aldatıcı bir şekilde yansıtabilen koşulların olgunlaşmamışlığı ve çelişkili doğasına şahitlik eden illüzyonlar olarak. Anlayışımızın kavraması gerektiği doğal teorilerin anlamı, onların içinde değil dışındadır: Kendi tarihsel uygulamamız tarafından ışıklandırıldığında çok açık görülebilen, doğal teorilerin yanlışlığı, içerisine gömüldükleri bu uygulamaların gerçek mekanizmasının anlaması için önemli

bir ipucudur. Kişi, bu mekanizma hakkında güvenilir bilgiler bulmak için doğal teorilerin içeriğini boşuna araştırır. İhtiyacımız olan bilgiler orada değil. Fakat biz toplumun beşeri, pratik özünün itirafını bir yere vardıramayan bir teorinin bilinçli beşeri uygulamadan kurtulan bir toplumun bir yan ürünü olduğunu kabul eder etmez, teori bizim anlama arayışımız için çok değerli bir yardım sunabilir. Çalıştığımız yaşamı uygun bir biçimde anlamak ve değerlendirmek için, dikkatimizi, içerisinde "dış gerekliliğin" tarihin tek etkin özneleri üzerinde özerkliğini ve gücünü tesis ettiği tarihsel olarak spesifik biçime çevirmemiz gerekir. İçeriğinden çok, doğal teorinin yanlışlığı araştırmamızı yönlendirmektedir. Doğal teorinin önemi, mesajını neyin içerisinde söylediğinden ve nasıl telaffuz ettiğinden çok, kendisi olmaksızın bizim toplum teorimizin işlemeyeceği bir ipucudur.

Dolayısıyla, Marx'ın toplum teorisinin tarihsel anlamanın merkezi olarak farz ettiği, "ne" veya '"nasıl" sorusundan çok, "neden" sorusudur. Bir inancı anlamak, onun aldığı şekli neden aldığını ya da daha çok, kendi bilincimizin zor kazandığı görme netliğine neden ulaşamadığını bulmaktır. Cevap, mevcut bir tarihsel uygulamanın tasarladığı sosyal ilişkiler ağında aranmalıdır. Ve bu ağı anlamak, içerisinde çağın çeşitli insanlarının kendi yaşamları üzerinde kafa yorduğu koşulları açıklamaktır: Onlara açık olan seçenekler yelpazesi, mevcut olan kaynaklar ve erişilemeyen kaynaklar (fiziksel olarak var olsa da), kaynaklara erişim maliyeti gibi tüm bu, içerisinde insanın hayatta kalma çabasının gerçekleşmesi gerektiği kontrol edilemeyen, dışsal koşullar.

Dilthey'in inançların tekrarlanamaz burcunda gördüğü, çağın kimliği ve benzersizliğini, Marx "geri kalanına hâkim olan spesifik bir üretim türüne" yerleştirmiştir. Tarih öğrencileri daima, bir çağın, bir toplumun, bir kültürün belirliliğini; kültürel özelliklerin bir zincirindeki kesin bir bağlantıyı, etrafında bütün yaşam çarkının döndüğü bir merkezi, tüm yaşam sektörünü "doyuran" ve onu şu bütünlüğün değil de bu bütünlüğün bir parçası olarak belli bir şekilde görünmez bir maddeyi açıklayamayan bir şeyin

peşinde olmuştur. Tarihi tüm kültürel tarihin üzerinde olarak, insan ruhunun ürünü olarak, öz bilincin tarihsel olarak spesifik şeklini yansıtan olarak görenler, bu "bir şeyi" merkezî bir fikir, üstün bir tamamlayıcı değer veya -Boas, Sapir veya Kluckhohn'u takip eden kültürel antropologların söyleyeceği gibi- her bir kültürel özelliği renklendiren ve bir kültürün "içi" ve "dışı" arasındaki sınırı çizen "ethos" olarak tanımlama eğiliminde olmuşlardır. Muhakkak Marx, "spesifik üretim türünü", örneğin Kluckhohn'un, "ethos'u" tarifi ile çok benzer terimlerle tarif etmektedir: "Bu, diğer tüm renkleri yıkayan ve onların belirliliğini değiştiren genel bir aydınlanmadır. Onun içinde maddeleşen her varlığın spesifik önemini belirleyen belirli bir eterdir."[23]

Bir çağı anlamak için, kişi çağın spesifik üretim türünü: İnsanların yaşamlarını nasıl idame ettirdiğini bulmak zorundadır. Bu üretim türü, onların tarihsel olarak sınırlandırılmış özgürlüklerinin gezinebildiği alanın etrafını çizmiştir. Çağın müdavimleri ne yaparsa yapsın, neye inanırsa inansın, yaşamını anlaşılır kılmak için hangi illüzyonlara sahip olursa olsun, tüm bunlar, içerisinde yaşamın başka bir alanda değil bu alanda sürdürülebileceği sınırlı sayıdaki şekilden bir tanesi olarak görüldüğünde önem ve anlamını ifşa ederdi. Yaşam biçimi ve inançları belirlemekten çok, "spesifik üretim türü" seçimlerin rastlantısallığının özgürlüğünün dış sınırlarını belirler ve "sınırların içerisindeki" tüm şekilleri "dışarıdaki" hiçbir şeklin sahip olmadığı bazı ortak özelliklerle işaretler.

Dolayısıyla, Marx'ın anlama fikri, "içkin" olmaktan çok "temsilîdir". Tarihsel biçim ve eylemleri anlamak, onlara, onların açığa çıkarmaktan çok sakladıkları başka bir şeyin temsilleri, ipuçları, imaları, sapkın yansımaları olarak yaklaşmaktır. Fakat tarihsel olarak sahip olunan inançların bu bir şekilde gözden düşürücü görüşü, onları görünür değer için almayı pervasız bir şekilde reddetme, Marx'a göre bir meziyet olmaktan çok bir gerekliliktir. Pek çok diğer durumda olduğu gibi, değeriyle içkin

23. Marx, Grundrisse, s. 107.

bir biçimde anlamayı sağlayan ve onu beşeri eylemin önemini doğru anlama metoduna dönüştüren tarihtir. Öznel niyetler ile nesnel etkiler, öznel inançlar ile nesnel gerçeklikler arasındaki kopukluğun sürmesi ölçüsünde, içkin anlama yalnızca göz yuman bir aldatma ve kendini aldatma anlamına gelebilir; hiçbir durumda nesnel anlamaya götürememiştir. Toplum önce, içkin anlamanın hakikati kavrama yoluna dönüşmesi için, öznel ile nesnel karışımı yapan şeffaflığı kazanmalıdır. Toplum önce, bireylerin bilincinin onların sosyal yaşamının hakikatine dönüşmesi için, pratikte ("gerçek topluluğa" dönüştürülen) bireylerin bilinçli aktivitelerine indirgenmelidir.[24] Böylelikle, içkin anlamanın olasılığı ve geçerliği, yine, bir devrim meselesidir. İnsan yaşamı, insanların doğru ve gerçek yaşamına dönüşmek için, içkin anlamanın amacı olan, insan bilinci için "kendisine sadık" olmalıdır. Ve bu yalnızca insanlara kendi aktivitesinin ve bu aktivitenin sonuçlarının üzerinde pratik kontrol sağlayarak; kendilerinin durumunun "nesnel gerçekliğini" onların bilincinin kontrolüne sunarak başarılabilir.

Şimdiki şartlara göre, hâlâ son aşamasına gelememiş içkin bilince doğru tarihsel gelişimle, yorumlama (temsilî anlama) tarihle bir hale gelen bilincin analizi için henüz hazır olmayan bir yeri işgal etmelidir. Başından beri tarihte yapılan da buydu. Çağın birinde eleştirilmeden kabul edilen, öz bilinç şekilleri sonraki çağda illüzyon olduğu gerekçesiyle gözden düşmüştür. Eleştirileri daima onların belirliliğini, dar görüşlülüğü veya arkalarındaki bireysel menfaatleri, görece daha evrensel bir konumdan kınama biçimlerini almıştır; gerileyen çağın evrenselliği belirlilik olarak, "gerçek evrenselliğin" bir çarpıtması olarak sunulmuştur. Bu eleştiriler her zaman, dayanak olarak, karakteristik var olma şeklinin önceki çağda tam olarak gelişemediği bir gruba (sınıfa) sahip olmuştur. Bundan dolayı sınıf, kendi durumunu, bir kısıtlama, onların "doğal" fırsatlarına uygulanan yapay bir sınır olarak, insanın gerçek doğasına karşı

24. Marx, Early Writings, s. 350.

bir suç olarak deneyimlemiştir. Dolayısıyla onların çabaları, tikelciliğe karşı bir evrensellik olmuştur. Her devrim, katılımcısına, insanoğlunun bencil bir sınıfa karşı, "insanın haklarının" birkaç kişinin gaspla sahip oldukları imtiyazlarına karşı kutsal bir savaş olarak görünür. Fakat önceki tüm devrimlerin neticesinde, muzaffer evrensellik sürekli olarak kendi gerçek doğasını, daha geniş bir temelde bulunursa, yeni bir sınıf tikelciliği olarak ortaya çıkarmıştır.

İnsanın evrensel menfaatlerinin somutlaşması olarak bu görünüm, Marx'a göre, bu sınıf kendi devrimci potansiyelinin zirvesini geçmediği ölçüde, her devrimci sınıfın kaçınılmaz bir karakteristiğidir. Kendisi tüm devrimlerin en radikali ile en kesininin habercisini göz önünde bulundurmaktadır: İçerisinde evrensellik görünümünün, mücadele ile zafer arasındaki seyreden anıyla sınırlanmayacağı tek devrim, insanın gerçek evrenselliğinin tüm sınırlarını kaldıracak ve tür karakteristiklerini beşeri bilinçli eylemin tek dış sınırı olarak bırakacak tek devrim.

Kendi teorik kitabı hakkında şunları yazar:[25]

"Benim *evrensel bilincim*, şu anda *evrensel* bilinç gerçek yaşamdan ve bu şekilde ona düşmanca karşı olarak soyutlanma olsa da, *yaşayan* biçimi *gerçek* topluluk, toplum olan bilincin tek *teorik* biçimidir."

Gerçek yaşamın reddettiği evrenselliği keşfeden bir teori, devrimci bir teoridir. Kendisini yalnızca devrim hareketinde "gerçekleştirebilir". Henüz gerçek toplumda var olmayan bir evrensellik bilinci, aynı şekilde, "ona düşmanca karşı olarak", toplum için de kritiktir. Böyle bir bilinç mümkün hale gelmiştir, çünkü onun yansıttığı evrensellik, görünümün yalnızca en ince filmiyle kaplanmıştır. Piyasa, emeğin evrensel doğasını tüm değerlerin kaynağı olarak açığa çıkarmış olup, içerisinde emeğin kendi potansiyelini "gerçekleştirdiği" tek uzaklaşmış koşullar statüsü, emeği kendi aktivitesini kontrol etmekten, pratikte

25. A.g.e., s. 350.

evrenselliğe ulaşmaktan alıkoymaktadır. Fakat bilinç kendi kendine kendisini gerçekleştiremez. Teorik bir eleştiri olarak, sosyal yaşamın koşullarını tanıyacak yeterlikte güce sahip bir kariyere ihtiyacı vardır.

Marx, proletaryanın teorik eleştirinin icracısına dönüşeceğine inanmıştır. Çünkü proletarya, Marx'a göre, toplumun toplum tarafından bir bütün olarak tırmanılamayan evrensellik düzeyine zaten ulaşmış olan parçasıydı. İnsan evrenselliğinin nihai zaferinin yolunda dikilen özel mülkiyeti proletarya tarafından zaten ortadan kaldırılmıştı. Milliyetçilik veya aile gibi diğer engeller de ortadan kaldırılmıştı. Ya da daha çok, böyle bir yıkım ne kadar tutarlı ve en radikal olursa, içerisinde yıkımın gerçekleştiği sınıfın evrensel devrimin kariyerine dönüşmesi o kadar olasıdır.

Hem proletaryanın devrimci güç olarak seçimi hem de devrimin kendisinin, her şeyden önce, *les pouvoirs intermédiaires* (ara güçler) olarak görülmesi, geniş ölçüde tartışılmış ve eleştirilmiştir. Fakat onların değerlendirilmesi, bizim konumuzun görece daha az ilgi alanına girmektedir. Bizim için iki nokta önemlidir: Birincisi, Marx'ın bir grubun sosyal olarak belirlenen pozisyonundaki evrensellik derecesi ile bu grubun kendi öz bilinci içerisinde ve hepsinden önemlisi, kendi tarihsel uygulaması içerisinde asimile edebileceği evrensellik ölçüsü arasındaki uyuşmada ısrarı; ikincisi, Marx'ın beşeri eylemin öznel yönünün analizinin, yalnızca içerisinde öznel ile nesnel arasında, yaşayan emek ile onun uzaklaşan ürünleri arasında hâlâ devam eden karşıtlığın sonunda aşıldığı koşullarda nesnel anlamaya götürebileceği iddiasıdır.

Marx'ın anlama problemine yaklaşımının başlıca belirgin özelliği bunun içerisindedir. İşte bu yüzden Marx için, "tıpkı insanın biliminin doğal bilimleri içereceği gibi, doğal bilimlerin de insanın bilimini içereceğini"[26] söylemek, metodolojik bir ifade değil, *beşeri tarihin* bütünlüğünün eğilimine ve mantığına dair *teorik* bir ifadedir. Beşeri aktivitenin gerçek anlama şansı, Marx'a göre, beşeri etkinliğin sonuçlarını aktörlerin niyetle-

26. A.g.e., s. 335.

rinden saptıran yabancılaşmanın azline doğru tarihsel eğilim ile uyum içerisindedir. Ulaşılırsa, bu ikisinin benzerliği, genel olarak beşeri bilginin özel ve ayrı bir problemi olarak anlama görevini hükümsüz kılacaktır.

3
Tarihin Bir Ürünü Olarak Anlama: Max Weber

Max Weber, kendisinden önceki Marx gibi, tarihi anlama hedefine yönelik umudunu Batı dünyasında gerçekleşmekte olan tarihsel gelişime vermiştir. Ancak bunu "köşe başında" bir değişim ile değil -Marx'ın görüşü ile- anlamlı, kasıtlı insan eylemlerinden anlamsız bir "sosyal gerçeklik" çıkarmaktan sorumlu olan kapitalist yapının kaçınılmaz sonu ile gerçekleştirmiştir. Max Weber kapitalizmin ilerleyişi ile halihazırda ortaya çıkarılmış olan bu değişimlerin içerisinde: Kapitalizmin sürekli ilerlemekte olan bir seviyede rasyonel-araçsal eyleme yüklediği kritik öneme sahip rolde, nesnel anlamaya ilişkin bir şans görmüştür. Kapitalist evresinde, Batı uygarlığı partikülarist vecibelerini rasyonel söylemden kaçman gelişigüzel seçilmiş

tamamlayıcı değerlere yüklemiş ve bunları zaman ve mekândan kaynaklanan kısıtlamaların etkisini nötrleştirebilmek için araçsal akıl ile değiştirmiştir. Rasyonel-araçsal davranış, kural yönetimli ve öz bilince sahip ve hepsinin üstünde rasyonel bilime, "nesnel mantığın" kendisine olan yapısal yakınlığından dolayı, objektif olarak kavranabilmektedir. Kendisini bilinçli olarak araçsal eylem sekanslarının arayışında sınırlayan ve bitiş değerlerinin tartışmasından feragat eden modern rasyonel bilim insan davranışının modern temellerinde, amaçları ve araçlarının ölçeğine göre oluşturulmuş bir gaye bulmaktadır.

Marx'ın tersine, Weber Alman Geisteswissenschaften tartışması ve hepsinin üstünde Dilthey ve Rickert tarafından kullanılan şekilde bir "nesnel anlama" görevi ile karşılaşmıştır. Ancak göreceli olarak geç bir dönemde, ekonomi bilimini ilham olarak ve sosyolojiyi de tarihsel hermenötiklerin problemlerine bir cevap olarak seçtiğinde, tarihsel anlama tarafından önerilen görevleri çözme yöntemi olarak ekonomi bilimi üzerine kalıplanmış bir sosyolojik yönteme yönelmiştir. Weber'in metodolojisi bu nedenle Marx'ın metodolojisinden daha doğrudan bir anlamda hermenötiklerin zorlu görevine bir cevap olarak yorumlanabilir.

Weber'in ömür boyu devam eden ve anlama ve yorum kategorileri etrafında yoğunlaşan metodolojik meşgaleleri, Dilthey ile daha sonraki dönemlerde Windelband, Rickert ve Alman tarihçi ve sosyal bilimcileri jenerasyonunun tamamı tarafından çeşitli şekillerde detaylandırıldığı üzere, "doğal bilimler" ve "kültürel bilimler"in temel ayrışması yoluyla hayat bulmuştur.

Tüm dünyadaki belirli bir duruma yerleştirilen tüm insanların her durumda aynı şekilde ve aynı kapsamda tepki verdiğini gösteren en katı anlamda bir deneysel-istatistiksel bir ispatın bir şekilde oluşturulduğunu varsayın. Bu olay deneysel olarak gerçekleştirildiği her defasında, devamlı olarak aynı tepkinin takip ettiğini varsayın. Yani, bu tepkinin kelimenin en lafzi anlamıyla "hesaplanabilir" olduğunu varsayın. Bu tür bir ispat bizi bu tepkinin "yorumuna" tek bir adım bile yaklaştırmayacaktır. Söz konusu ispat kendi başına, bu tepkinin "neden" oluştuğuna

ve dahası "neden" aynı şekilde oluştuğuna dair bir "anlama" tasarısına hiçbir katkı sağlamayacaktır. Tepkiden sorumlu olan motivasyonun yaratıcı yeniden yaratımı imkânsız olarak kaldığı müddetçe, söz konusu anlamayı elde edemeyeceğiz. Bu mümkün olmadığı takdirde, tarihten beklemekte olduğumuz bilgi türüne ve tarihe bu anlamda bağlantılı olan "bu sosyokültürel bilimlere" ilişkin kriterleri yerine getiremeyecek bir tepkinin düzenli bir şekilde tekrarlanmasının ideal olarak deneysel-istatistiksel bir ispatını takip edecektir.

Yine, hermenötik geleneğe sıkı bir biçimde bağlı olarak, iki tür bilgi arasındaki bu temel ayrım analistler tarafından da önerildiği üzere nihai olarak ilgili amaçlarında yatmaktadır; bir kültürel analiz sadece anlaşılabilir insan eylemini içerdiği zaman bütünlüğünü elde ederse bunun nedeni, bu "teorik amaç" içerisinde bulunan "tarihsel" ilgidir. Tam anlamıyla Diltheyci bir yaklaşım içerisinde, Weber ilk olarak özellikle bu "tarihsel" ilgiyi "empati" içerisinde bir amacı olan, "vasıtasız tecrübe içerisinde yeniden yaratım", kısaca "yorumlayıcı bir anlama" olarak tanımlamıştır.

Ancak Weber için yorumlayıcı anlama tarihsel keşfin sonunu teşkil etmeyip, metodolojik olarak bilginin "nesnelleştirilmesi" amacına hizmet edebilecek bir yöntem olarak algılanmıştır.[1] Weber'in ömrünün geri kalanını yorumlayıcı anlama üzerine kurulmuş ve bunu yorum teorisinin bir ana aracı olarak kullanan tarihe ilişkin bu "nesnel" bilginin metodolojisini çözümlemeye adadığı söylenebilir.

Weber'in çalışmasındaki orijinal söylemin etkisi hiçbir zaman tam anlamıyla ayıklanmamıştır. Diltheyci ruha sadık kalan, sosyolojik projesinin tam ifadesinde (Wirtschaft und Gesellschaft (Ekonomi ve Toplum)) anlama hâlâ daha sosyal bilimlerin sınırlandırılmasından ziyade büyük bir şans olarak ele alınmaktadır. Bu özür dilenmesi gereken bir şey değildir; aksine anlama imkânı sayesinde, kişi bir doğa bilimcinin cansız fenomenin

1. Max Weber, *Roscher and Knies; The Logical Problems of Historical Economics*, Çev. Guy Oates, Free Press, New York, 1975, s. 128-9, 142, 147-8, 151.

açıklaması ve tanımlamasında ulaşabileceğinden daha ileri bir seviyede insan eylemini araştırabilmektedir. "İnsan ruhunun evrensel birliği"ne ilişkin artık başkaca atıf bulunmamaktadır. Halen, Dilthey tarafından gerekli olduğu düşünülmekte olan bu metafiziksel dayanak rafa kaldırılmış olup, anlama çabasına yönelik temel kesin olarak kurulmuştur. Ancak doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin durumları arasındaki temel farklılık, her ne kadar artık ontolojik açılardan ziyade metodolojik açılardan olsa da sürdürülmektedir. Weber "doğa bilimlerinin bakış açısından ne kadar kesin şekilde formüle edilirse, öznel anlamaya o kadar daha az erişebilen" bir fenomenden bahsetmektedir.[2] Doğa bilimlerinin tipik yönteminde nedensel ilişkinin keşfedilmesi yolculuğuna çıkıldığında, kişi anlamaya doğru hareket etmek yerine anlamadan uzaklaşacaktır: "Bu yolculuk asla kastedilen anlamın yorumuna doğru yönlendirmeyecektir." Yine, bu ayrışım sosyal bilimlerin engelinden ziyade bir imtiyazdır: "Doğa bilimlerinde asla elde edilebilir olmayan bir şeyi başarabiliriz."[3] Dilthey'in coşkun ruh hali ve kendine güveni kaybolmuştur. Kişinin insan eylemi çalışmaları yoluyla sunulan fırsattan faydalanması diğer değerleri feda etmek anlamına gelmektedir, bu da Dilthey'in kabul edebileceğinden daha ciddi bir kayıptır. Burada söz konusu olan şey yalnızca özellikle nesnelliğin akut problemi olmayıp (bu tamamen paylaşıldığından Dilthey'i endişelendirmektedir), bilim insanlarının öz bilinçlerinde yavaşça bu tür bilimsel faaliyetlerin özelliklerini tanımlar hale gelmekte olan başarı kriteri, bulguların kesinliği ve ispat edilebilirliğidir. Bu nedenle pişmanlık içerisinde Weber şunu kabul etmektedir: Yorumcu anlama tarafından gerçekleştirilen bu ek başarı, dış gözlemden ayrıldığı üzere, elbette yalnızca tek bir şeye mal olmaktadır; sonuçlarının varsayımsal ve parçalar halindeki karakteri.[4]

---

2. Max Weber, (Der.) Talcott Parsons, *The Theory of Social and Economic Organization,* Free Press, New York, 1969, s.101; *Wirtschaft und Gesellschaft,* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1956, cilt 1, s. 6 [*Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Özer Ozankaya, Cem Yay., 2009].
3. Weber, Theory of Organization, s. 103.
4. A.g.e., s. 104.

Anlamanın vasıtasını, akademik bilimlerde kurumsallaştırıldığı üzere, bilimsel eylem kodunun uzlaşmaz talepleri ile kullanabilen bu bilginin sorgulanmayan avantajlarını uzlaştırmaya ilişkin yoğun meşguliyet Weber'in çalışmasını Dilthey'inkinden ayırmakta ve Weber'in çoğunlukla Diltheyci çözümlerden ayrılmasının sorumlusu olarak görülebilir.

Sosyolojinin, sosyal eylem ile ilgili diğer çalışmalarla birlikte, asla doğa bilimlerindeki gibi yorumlar ve açıklamalar üretemeyeceğini kabul ederken, Weber sosyolojinin kusursuzluk derecesi ve bulgularının kabul edilebilirliğine ilişkin olarak sosyolojinin doğa bilimleri veya en azından uygulayıcılarının titizliği ve becerisinin izin verebileceği ölçüde bu bilimlere benzer şekilde olması gerektiği konusunda ısrar etmiştir. Weber ile yaygın olarak ilişkilendirilebilecek sosyal bilimsel metodolojiye yönelik büyük katkıların bu zıtlığı yakalamaya yönelik devamlılık arz eden çabalarından kaynaklandığı görülebilir. Weber'in hayatını adadığı çalışma, en azından metodolojik yönüyle, sosyal gerçekliğe ilişkin bakış açısı ile telafi edilemez şekilde öznel olan, sosyoloji mevzusu ve bunu nesnel olarak bilmenin yolunu bulmaya ilişkin azmi arasındaki gerilimden gelen amaç ve dinamikleri elde etmiştir. Weber'in kendisine eşi benzeri görülmemiş bir azimle görev edindiği konu sübjektif olana ilişkin objektif bilimden daha fazlası değildi.

Çağdaş sosyolojik folklorun halihazırda Weber ismi ile ilişkilendirmekte olduğu iki metodolojik yenilik bu aşırı zor görevle doğrudan bir ilişki içerisindedir. Bu yeniliklerden birincisi sosyolojik söylemlerden değer yargılarının arındırılmasıdır (ancak bir kişi olarak sosyoloğun konuşmasından arındırılma zorunluluğu yoktur). İkincisi ise objektif bir yöntem içerisinde sübjektif olarak barındırılmakta olan anlamların kavranmasının bir yöntemi olarak ideal tiplere ilişkin metottur. Daha sonra, bu iki farklı olduğu iddia edilen varsayımın temellerinin Weber'in kökenin global bakış açısında, kendine özgü ruhunda, tarihsel eğiliminde ve en son aşama olarak Batı kapitalizmi ile Batı uygarlığının görevinde yattığı görülecektir. Weber'e sübjektif-objektif

problemi özellikle akut gösteren ve problemi büyük gerilime ve entelektüel enerjisinin kaynağına dönüştüren bu bakış açısıydı.

Weber'in "değerden arınmış" sosyal bilimlere yönelik çetin mücadelesinin en kötü şöhretli vurgusu, Almanya'nın en önde gelen elli iki sosyal bilimcisinin katılımıyla 5 Ocak 1914 tarihinde gerçekleştirilen "Sosyal Politika Birliği" genel toplantısında yer alan Werturteilsdiskussion idi. Burada Weber, değer yargılarına en kararlı ve kapsamlı bir şekilde saldırmıştır. Weber'in gerçekleştirmiş olduğu heyecanlı konuşmanın metni şu anda sosyoloji için temel bir okuma kaynağı olup, kabul edilse de edilmese de, ana savları sosyolojik düşünme için vazgeçilmez hale gelmiştir. Ancak konuşma ilk yapıldığında durum böyle değildi. Derneğin tarihçisi olan Franz Boese'e göre Weber'in savunmasını toplantıya katılan daha ileri yaştaki jenerasyonun reddetmesi bir yana, genç üyeler bile ânında reddetmemiş olsalar bile kabul etmezlerdi.[5] Weber'in taleplerini politika ve idare konuları üzerinde doğrudan veya kamuoyu aracılığıyla karar vericilere öneride bulunmaya ilişkin akademisyenlerin sahip olduğu yerleşik haklara bir saldırı olarak algılamışlardı. Akademik uzmanlıkları ve teknik bilgileri, profesörlerin bu tür bir yüksek rol üzerinde iddia edilebilecek tek gerekçeydi. Weber'in rakipleri şüphe götürmez bir şekilde tehlikeyi fark ettiler: Bilimin alternatif politikaların üstünlüğü veya yetersizliği hakkında söyleyecek bir şeyi olmaması, ihtilaf halindeki değerlerin göreceli faziletleri hakkında suskun kalması gerektiği iddiası, bu gerekçenin gasp edilmesi ve hatta sosyal bilimciler ile siyaset bilimcilerinin durumlarında radikal bir değişim anlamına geliyordu. Weber, emin olmak için, savının kaçınılmaz sonuçlarının başarılı olması konusunda hiç çekinmeden hareket etmişti: Üniversite profesörlerini sırt çantalarında devlet adamlarının veya kültürel reformcuların sopalarını taşıyor gibi görünmelerinden dolayı yerden yere

5. Max Weber, (Der.) Eduard Baumgarten, *Werk und Person; Dokumente ausgewahlt u. kommentiert von Eduard Baumgarten*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1964, s. 404 [*Ekonomi ve Toplum*, Çev. Latif Boyacı, Yarın Yay., 2012].

vurdu.[6] Dört yıl sonra Münih Üniversitesi'nde yapmış olduğu konuşmasında şöyle demişti; "Pratik politik bir duruş almak ayrı bir şey, politik yapıları ve parti pozisyonlarını analiz etmek ayrı bir şeydir."[7] Akademisyenler ikinci göreve bağlı kalmalı ve asla bilimsel otoritelerini birinci göreve müdahale ederek; kesinlikle bilim insanı kimlikleriyle müdahale ederek suistimal etmemelidirler.

Bilimsel çalışmalarda değer yargılarından kaçınmak, değerlerin bilimsel faaliyetlerle ilgisinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Werturteil (değer yargısı) sosyal bilimler organizması içinde yabancı ve kanserli bir yapı iken, Wertbeziehung (değer ilişkisi) bu organizmanın eti ve kanını teşkil etmektedir; burada Weber Heinrich Rickert tarafından geliştirilen konseptler üzerine ağır bir biçimde ve açıkça çizgi çekmektedir.[8] Aslında, Weber'in sosyal bilimcileri kabul etmeye davet ettiği değer yoksunluğu, kendi düşüncesine göre, onların faaliyetlerini kendi zamanlarının değerleri ile ilgili hale getirecek ve bu halde tutabilecek tek yoldu. "Psikolojik anlama yoluyla maruz kalınan çarpıklıklar aracılığıyla kendilerini eyere yerleştiren ahlaki kanaatler bilimin ortadan kaldırış olduğu dinî inançlardan daha değerli değildir.[9] Eğer bulunduğumuz çağ bilim çağı ise, bunun, ahlaki kanaatlerden başka hiçbir temel öne süremeyen değer yargılarının içerisine sokulan gizlice sokulan veya açıkça ileri sürülerek aşılanan muhtemelen rasyonel bir faaliyet olan bilimde yeri yoktur. Bu değer yargılarından ari bir bilim çağımız tarafından oluşturulan standartlara uygun tek bilgidir; tek "değer ilişkisi" tipinde bilişsel faaliyettir.

Değerden arı bilim ile çağımızın tarihsel meyli arasındaki bu ana dengenin asıl noktası Münih konuşmasında en zorlayıcı ve

---

6. A.g.e., s. 107.
7. Max Weber, (Der.) H.H. Gerth ve C. Wright Mills, *From Max Weber*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1970, [Oxford University Press, New York, 1946], s. 145 [*Max Weber Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, Deniz Yay., 2017].
8. Weber, *Werk und Person*, s. 121.
9. A.g.e., s. 653.

keskin bir biçimde vurgulanmıştır. "Çağımızın kaderi rasyonalizasyon ve düşünselleştirme tarafından, her şeyin üstünde ise, 'dünyadaki büyünün çözülmesi' yoluyla karakterize edilmektedir." Durum böyle ise, kim yeni dinleri entelektüel olarak yorumlamayı denerse... O kişi samimi bir topluluk değil ancak yalnızca fanatik tarikatlar yaratacaktır. Aklı başında, rasyonel çağımızın talepleri ile yüzleşemeyen, Akademinin duvarları içerisinde değerlere adanmış bir faaliyet özlemi çeken, gerçekliğin özenli şekilde araştırılmasına ilişkin kehanetleri tercih eden bir bilim insanına Weber'in tavsiyesi şudur: "Eski kiliselerin kolları onun için şefkatli ve kocaman bir şekilde açıktır... Benim gözümde bu tür bir dine geri dönüş akademik kehanetten daha üstündür." Bilimin evinin kapılarında değerlere ilişkin sempatilerini bırakan ve ayartmalara dayanabilenler ise mesleğimizde olduğu kadar insan ilişkilerinde "günün gerektirdikleri"ni karşılamaya ve çalışmaya başlayacaklardır.[10]

Şu noktayı mümkün olduğunca açık bir halde belirtmemize izin verin, Weber'in anlama düşüncesi için ve gerçekten de sosyal bilimler stratejisi için son derece önemli olduğundan, rasyonel, araçsal beyanların analizinin öz kısıtlaması olarak tarif edilen değer özgürlüğü, bir taraftan evrensel geçerliliğe sahip, başka bir deyişle, dünyanın diğer zamanları ve diğer yerlerine ilişkin fenomene de uygulanabilir olan ve yine de objektif olarak geçerli sonuçlara götüren bilişsel bir davranış olarak düşünülmektedir. Parsons, bu fikri "(rasyonel) sosyal bilimler içerisinde yer alan değerlerin temel evrenselciliği" olarak tanımlamış ve objektif bilginin taşıyıcıları olarak hiçbir kültürel sisteme bağlı olmayan Karl Mannheim'ın "özgür entelektüel kesim" seçimi ile bir benzerlik görmüştür.[11] Parsons, Weber'in değerden arı sosyal bilimlere ilişkin önermesini tarihsel olarak sınırlı olan kültürden bilimsel çalışmasının ayrılması talebi ve olasılığına ilişkin inancı olarak yorumlamaktadır, söz konusu sınırlı kültür ise: "Değerden arılık...

---

10. Weber, *From Max Weber*, s. 155-6.
11. Talcott Parsons, (Der.) Otto Stammer, *Max Weber and Sociology Today*, Blackwell, Oxford [Harper & Row, New York], 1971 içinde s. 38.

Herhangi bir belirli tarihsel kültürün değerleri ile bağlı olma ihtiyacı duymayan bir bilime işaret etmektedir."[12] Bu Weber'in görüşünün oldukça temel bir çarpıklığıdır. Hiç kimse Weber'in görüşünde sosyal bilimlerin nesnelliğe ulaşma şansını, tarihten muhtemel bağımsızlığına borçlu olduğuna dair bir iz bulamaz; tam tersine, Weber'in görüşünün ana fikri, sosyal bilimin yalnızca bir kültürün tarihsel olarak bilime değerlerini uyumlandırabilen Batı uygarlığından çıkmış olması, tüm kültürel gerçekliğe ilişkin her tür diğer alternatif yoruma gerçekten de üstün gelen gerçek bir evrenselcilik sebebiyle idealine erişebileceğidir. Hadi tekrarlayalım: Weber'in entelektüel formasyonu tarihsel anlamaya ilişkin Alman münazarasından gelmektedir ve sosyolojik metodolojisi ise tarihsel hermenötiklerin demirci dükkânında dövülen konseptlerin yer değiştirmesi olarak ortaya çıkmıştır.

İlk olarak Weber kendisinin, diğer herhangi bir tarih öğrencisi gibi, tarihin bir ürünü olduğunun; daha kesin olmak gerekirse, kendisinin tarihsel olarak yaratılmış olan bir formasyon olan modern Avrupa uygarlığının bir ürünü olduğunun ciddi şekilde farkındaydı. İkinci olarak, her ne şans ile sahip olduğu objektif, evrensel bilginin bunun sayesinde olması yerine buna bağlı olduğuna inanıyordu. Tarihçi Weber'den sosyolog Weber'e dönüşün dönüm noktasını işaretleyen ana çalışmada bu konuyu mümkün olan en açık şekilde belirtmişti:[13]

> "Modern Avrupa uygarlığının bir ürünü, herhangi bir evrensel tarih probleminin araştırılması sırasında kültürel fenomenin evrensel önem ve değere sahip olma gelişimine paralel yatan (düşünmek istediğimiz gibi) kültürel fenomenin sadece ve sadece Batı uygarlığına atfedilir bir gerçek olması gerektiğine ilişkin ne tür durum kombinasyonları olduğunu kendisine sormakla yükümlüdür. Yalnızca Batı'da bilim günümüzde geçerli olarak kabul etmekte olduğumuz gelişim aşamasında var olmaktadır."

---

12. A.g.e., s. 33.
13. Max Weber, *The Protestan Ethic and the Spirit of Capitalism,* Allen & Unwin, Londra, [Scribner, New York], 1930, s. 13 [Max Weber, Protestan *Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu,* Çev. Milay Köktürk, Bilgesu Yay., 2011].

Weber Alman klasik geleneğinin üstün görüşüne sadık kalmıştır: Tarihsel sınırlamadan özgürlük, yalnızca tarihin bir sonucu olabilir. Burada, kendisi ile Hegel, Marx veya Dilthey arasında herhangi bir çekişme bulunmamakta olup, özellikle Weberci ortak konu varyasyonunda bir ayrım bulunuyordu.

Özel Weberci uygulama kendisini başka hiçbir yerde ve geçmişteki hiçbir başka zamanda emsalsiz bir evrenselcilik derecesi ile kendi uygarlığımıza vakfeden tarihsel gelişimin bir ürünü olarak, teknik bir biçimde yönlendirilmiş, araçsal, rasyonel faaliyetin seçiminde hepsinin üzerinde ifade etmiştir. Bu kendine özgü insan eylemi tipinin hâkimiyeti bir nesnel sosyal bilim, bir gerçekçi olasılık yaratmıştır. Weber'in ömrünün büyük bir parçasını adamış olduğu pek çok sayıdaki tarihsel çalışma (ve özellikle tarihsel olarak önemli dinlerin karşılaştırmalı çalışmaları) metodolojik endişelerinden ayrı tutulmamıştır. Aksine, evrensel olarak geçerli bir sosyal bilimi muhtemel kılan koşulların açıklanması ve bu nedenle bu olasılığa gerçekleşme fırsatı sunabilen davranış kurallarının açıklanması Weber'e tarihsel keşiflerinde bir mantık temin etmiştir.

Bu nedenle uygarlık tarihinin belirleyici dönüm noktası,[14] katkıda bulunan insan faktöründeki rasyonel ve gelenek karşıtı ruhun ortaya çıkışı olmuştur. Buna ilişkin iki ana özellik, modern bilimin evrimi ve iktisat ile olan karşılaştırmalı modern ilişkisi ile bireysel hayatın modern organizasyonunun gelişimidir [Lebensführung].

Modern kapitalizmin ortaya çıkması olarak özetlenebilecek tarihsel gelişimler kompleksinin tamamına ait tek bir unsur olarak modern ve evrensel olarak geçerli bilim olası hale gelmiştir. Weber'in görüşüne göre, "iç dünyaya ilişkin çilecilik", yani, daha uzak sonuçlar adına isteklerin ânında tatmin edilmesinin geciktirilmesine ilişkin hazır olma durumu, kişinin bugünkü hayatını geleceğin uzak ödüllerine tabi kılmaya yönelik istekliliği, kişinin araçsal etkinlik açısından kendi eylemini değerlendirmeye iliş-

14. Ephraim Fischoff, "The history of a controversy", *Social Research*, Cilt 11, 1944, s. 61-77.

kin eğilim ve bu etkinliğe, hizmet etmesi beklenen tamamlayıcı sonuçlar üzerinde sadakat ve eyleme yönelik normatif otorite açısından üstünlük vermesi, modern Batı uygarlığının görünürdeki farklı bileşenlerini birbirine bağlamış kültürel bir yapıştırıcıydı. Wolfgang Mommsen'in kelimeleriyle, "Weber,[15] bulgularını ex negativo olarak kanıtlarla desteklemek için ilk olarak büyük dünya dinleri üzerinde çalışmaya başlamıştır." Sonuç olarak Max Weber, evrensel tarihçilerin soruları olan, neden modern kapitalizm, "modern bilim", kendi özel ideolojik bakış açısına sahip bir sosyal sınıf olarak "burjuvazi", modern idare devleti yoluyla politik düzenin rasyonel organizasyonu, "rasyonel bir kanun" ve sonuncu ama son derece önemli olarak, "müziğin rasyonel türü" sadece Batı'da gelişmiştir sorusuna teferruatlı bir cevap bulduğuna ikna olmuştur. Vorbemerkung, (Önsöz) Dünya Dinlerinin Sosyolojisi üzerine olan Weber'in makalesine (her ne kadar özet şeklinde olsa da) evrensel tarihin tözel bir taslağı ismini vermek mümkündür.

Weber'in bize belirttiğine göre, rasyonel bilim, dünyanın hiçbir yerinde ve tarihin hiçbir ânında ortaya çıkmamış, halihazırda kapitalizme giden yolda ilerlemişken Batı dünyasında ortaya çıkmıştır. Rastlantı, bu ikisi arasında basit bir çağdaşlığı aşmakta olan daha derin bir bağ olduğuyla ilgili ipucu vermektedir. Rasyonel bilimin tipik idaresi ve bir kapitalist toplumun hayat biçimi aynı dokunun özelleştirilmiş uygulamalarıdır. "Devamlı, rasyonel, kapitalist girişim", "kapitalistik iktisabın rasyonelliği", "iktisadi eylemin parasal harcamalar ile para gelirine karşılaştırılmasına ilişkin fiilî adaptasyonun"[16] tamamı bilimsel nesnelliğin belirleyici kaynağı olan aynı araçsal rasyonelliğin ifadeleridir. Nesnellikteki ilerleme, geniş ölçüde tüm diğer eylem kriteri üzerinde araçsal rasyonelliğin hükümranlığını arttırmakla aynı anlamı ifade etmektedir. Alternatif kriterin tali ve marjinal bir pozisyona düşürülmesi (nihai ve en yüce değerler, kamusal hayattan gizemli hayatın metafizik dünyası içerisine veya doğ-

15. Wolfgang J. Mommsen, *The Age of Bureaucraucy*, Blackwell, Oxford, [Harper & Row, New York], 1974, s. 12-13.
16. Weber, *Protestan Ethic*, s. 16-18.

rudan ve kişisel insan ilişkilerinin kardeşliği içerisine çekildiğinde)[17] bu tartışmasız yargıyı, bu nesnel olarak kontrol edilen ve "nesnellik" adı verilen anlaşmayı başarılabilir kılan çekişmeli çözümü olası kılmaktadır. Nesnellik sadece değerlendirmelerin askıya alınmasının bir türevi değildir, nesnellik yalnızca nesnel değerlendirmeler olası hale geldiğinde, örnek verilmekte olan bir uygarlık (bizimki gibi) bu değerlendirmeleri evrensel olarak kabul edebilir ve dolayısıyla tek anlamlı kılmanın yolunu teklif ettiğinde farkına varmak için gerçekleşebilmektedir:[18]

> "Değerlendirmeler yalnızca iktisadi sonuç ve sosyal bağlam kesin olarak verildiğinde ve geriye, sadece kesinlikleri, hızları ve sayısal üreticilikleri farklılaşan ve diğer her bir değere ilişkin özellik yönünden tamamen birbirinin aynısı olan çeşitli iktisadi yöntemler arasından seçim yapmak kaldığında açık bir anlamdadır... 'İlerleme' teriminin kullanımı, söz konusu kelime teknik problemlere, başka bir deyişle açık bir şekilde verilen bir sonuca erişmenin yollarına atıfta bulunduğunda disiplinlerimiz içerisinde meşrudur [Weber başka bir yerde 'Teknik' kelimesini, 'genel olarak rasyonel eylem şeklinde en geniş anlamıyla burada kullanılmaktadır' diyerek vurgulamıştır]. Kendisini asla 'nihai' değerlendirmeler küresine yükseltemez."

Kişi, kapitalist piyasanın ilerleyişi ile hâkim hale gelen bu tür durumlarda, değer yargılarının neredeyse objektif yorumlarla birleştiğini söyleyebilir. Ancak bu, değerle ilişkili olan, başka bir deyişle çağın dominant nihai değerlerini kabul eden ve dolayısıyla kendilerini tamamen araçsal sorular ile sınırlayan ve araçları yegâne amaçları olarak gören değer yargıları ile ilişkilidir. Burada, araçsal olarak rasyonel gidişatın tartışmasız hâkimiyetini güvence altına almak suretiyle bağıntıcılık iğnesini değerlendirmeden alan uygarlığın emsalsiz sırrı yatmaktadır. Bu şekilde sosyal bilimin pratik kullanımı ilk defa partizanlık prensibinden ve bilimin değere ilişkin nötrlüğünden feragat etmeden olası hale gelmiştir. Daha da açık olmak gerekirse, bi-

17. Weber, *From Max Weber*, s. 155.
18. Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Çev. Edward A. Shils ve Henry A. Finch, Free Press, New York, 1949, s. 37-8.

limin meşru bir şekilde mücadele edebileceği (başka bir deyişle kendi doğasına sadık kalarak) tek savaş uygarlığımızın mantığa, verimliliğe, araçsal mükemmelliğe ve rasyonelliğe doğru eğilimini kolaylaştıran ve harekete geçiren bir savaştır.

Yalnızca teknik araçsal problemlerin göz önüne alınmasına bağlandığında hakiki olan (en azından uygarlığımızın ışığında) rasyonellik, eğer bilim nihai, tamamına erdiren değerlerin kendi sınırlarının ötesinde olduğunu benzer şekilde kabullenirse, evrensel anlaşmaya ve dolayısıyla "objektif geçerliliğe" bir temel olarak hizmet edebilir:[19]

> "Sadece pozitif dinler ya da daha açık olarak ifade etmek gerekirse; dogmatik olarak bağlı tarikatlar kültürel değerlerin, koşulsuz olarak geçerli ahlaki zorunlulukların statüsünün içeriği üzerinde müzakerede bulunabilir. Bu tarikatlar dışında ise, bireyin yerine getirmesi gereken ahlaki yükümlülükler ile bireyin gerçekleştirmek istediği kültürel fikirler prensip olarak aynı statüyü paylaşmamaktadır. Bilgi ağacının meyvesinden yemiş olan çağın kaderi, her ne kadar son derece mükemmel olsa da analizlerinin sonuçlarından dünyaya ilişkin anlamı öğrenemeyeceğimizi bilmesi gerektiğidir; bu anlamı kendisi yaratmayı tercih etmelidir. Hayatın ve evrenin genel bakış açılarının asla gittikçe artan deneysel bilginin ürünleri olamayacağını ve bizi zorla hareket ettiren en yüksek ideallerin, yalnızca bizim için olduğu kadar diğerleri için de kutsal olan diğer idealler ile mücadele halinde oluşmakta olduğunu kabul etmelidir."

Nihai değerler krallığı sonsuza kadar dine ve dinî olarak temellendirilmiş ahlaki zorunluluklara aittir. Neyse ki, bilim için en azından tek bir din, -innerweltliche Askese vaaz püritanizmi- dinî öğretilerin testi ve ana emir olarak araçsallığını beyan etmiş ve dolayısıyla araçsal olarak organize edilmiş bir hayat tarzı ve eşzamanlı olarak araçsal olarak odaklanmış bilgi birikimini meşrulaştırmıştır. Bu emsalsiz dini doğuran topluluk yalnızca teknik araçsal bakış açısı yoluyla ve bu bakış açısından geriye dönük olarak değerlendirilen, gerçekleştirilen, karar verilen ve planlanan eylemi desteklemektedir. Dolayısıyla, bilim, tanımı

19. A.g.e., s. 57.

itibariyle bir aktivite rasyoneli olarak, sosyal yaşamın ana akışına ayarlanmıştır; bilimin ele almak üzere en iyi şekilde donatıldığı şeyler artık sosyal gerçeklikte hüküm sürer hale gelmiştir. Toplum objektif anlamaya karşı yükümlü hale gelmiştir:[20]

Belirlenen bir sonuca ulaşmak için takip edilen yolların uygunluğuna ilişkin soru hiç şüphesiz bilimsel analize erişilebilir kılınmaktadır. Teklif edilen bir sonucu başarı ile gerçekleştirmeye yönelik yolların uygun veya uygunsuz olduğunu belirleyebildiğimizden dolayı, belirli mevcut yollar aracılığıyla belirli sonuçlara ulaşma şanslarını bu şekilde tahmin edebilmekteyiz.

Uygarlığımızın ayakta tuttuğu sosyal eylem temeline ayarlanmış olarak, bilim de aynı sebeple ortak tecrübemize ayarlıdır. Hepimiz muhakkak kasıtlı olarak rasyonel olan içe bakışçı bir bilgi, bir "içsel", teolojik olarak (amaçlı bir biçimde) organize bir eyleme sahibiz. Weber, "sempatik büyü"nün anlamaya ilişkin güçlü bir faktör olduğunu ileri süren Alman hermenötik geleneğine (özellikle Dilthey) açıkça katılmaktadır. Ancak bunun rolünü evrensel olmayan idare tipleri ile sınırlandırmaktadır. Bu yüzden Weber prensipte kişinin Sezar'ı anlamak için Sezar olmasına gerek olmadığını ileri sürmektedir. Seleflerinden farklı olarak, Weber tecrübelerin "karşılıklı ayarlanması" ve dolayısıyla yalnızca rasyonel olmayan davranış ile ilişkili olarak, kişinin anlama çabasına giriştiği kişisel yetenek yoluyla anlamada rol oynayan ajana vurgu yapmaktadır:[21]

> "Ne kadar bunlara karşı duyarlı olursak, endişe, öfke, kıskançlık, imrenme, aşk, coşku, kibir, öç alma duygusu, sadakat, adanmışlık ve tüm şeylere ilişkin istekler gibi bu duygusal tepkilere o kadar daha hayal gücüne dayanarak katılabilir ve dolayısıyla bunlardan ortaya çıkan rasyonel olmayan davranışı anlayabiliriz."

Buna ilişkin gözlem ise nesnenin yalnızca, kendisinin benimseyemeyeceği (benimsemese bile) bir güdüyü takip etmek olarak resmedilebilen bu eylemleri anlayabileceğidir.

---

20. A.g.e., s. 52-3.
21. Weber, *Theory of Organization*, s. 90, 92.

Ancak "bilgi ağacının meyvesini yemiş" olan bir toplumun üyelerinin en ortak arzusu, elbette ki, kendi eylemlerini araçsal olarak düşünmeleridir, başka bir deyişle eylemin kendisinden başka bir şeye odaklanmış olarak, örneğin, eylemin başlangıcında sadece bir ideal olarak varolan bazı belirli gidişat durumlarında pratikte başarılı olma konusuna hedeflenmiş olarak düşünmeleridir. Bu insanlar için "anlamak", her şeyin üstünde, gözlemlenen eylemin sonuçlarının ışığında veya eylemcinin niyeti yönünde yönlenebileceği sonucu önceden düşünmektir. Dolayısıyla gözlemledikleri olayları anlamak için bu insanlar bilgilerini sonuca yönelik bir dizilimde organize etmeye, görünür davranışı "eylemcinin zihninde" var olmuş olan bir sonuca bağlı ve bu sonuç tarafından açıklanabilir olarak resmetmeye meyillidirler. Eğer bu "rasyonelleştirilmiş" çağımızın karakteri ile belirlenmiş "doğal" bir eğilim ise, aşağıda açıklanacak olan ve Weber'in ileri sürdüğü anlama yöntemi çağımızda anlamanın mümkün olduğu koşulların açıklığa kavuşturulmasından başka bir şey değildir. "İnsan eyleminin nasıl anlaşılır kılınacağı" ve "rasyonel piyasa ve bilim çağında doğmuş olan bize insan eylemlerinin hangi koşullarda anlaşılır görüneceği" tek bir soruda birleşmiştir. Weber bize şunu belirtmektedir:

> "Anlam, aşırı derecede çeşitli amaçlara yönelik bir ilişkiden kaynaklanabilir. Bu anlama bir referansta bulunmadan bu amaç tamamen anlaşılmaz olarak kalabilir. Bu konuyla ilgili anlaşılır veya anlaşılabilir olan şey ise bu nedenle takip edilen yol veya sonuç rolündeki insan eylemi ile olan ilişkisidir; bu ilişki eylemcinin veya eylemcilerin farkında olduğu söylenebilen ve eylemlerinin odaklanmış olduğu bir ilişkidir. Sadece bu tür kategoriler açısından bu tip amaçları 'anlamak' mümkündür [Almanca orijinal metinde: bu amaçların bulunduğu yeri anlamak: findet ein Verstehen solcher Objekte statt]."

Olaylar "takip edilen yollar veya sonuçlar rolünde eylem ile ilişkilendirilemezler ancak koşullara fayda sağlayan veya onları engelleyen tek uyartıyı oluşturamazlarsa anlamdan yoksun kalırlar".[22]

---

22. A.g.e., s. 93, (Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 3).

Yukarıdaki önermeleri takip eden şey ise bu tür eylemcileri yalnızca rasyonel olarak eylemde bulunma kastı olarak, başka bir deyişle, yaptıkları her şeyi erişmek istedikleri bir sonuçla ilişkilendirme çabasıyla anlayabildiğimizdir. Veya daha ziyade, bu eylemleri yalnızca doğanın bir parçası olarak resmedebildiğimizde anlayabiliriz (eylemcinin eyleminin amaca yönelik doğasının farkında olmasının anlamanın bir koşulu olmadığına dikkat ediniz, koşul yalnızca bu tür bir farkındalık olasılığıdır, başka bir deyişle, kişinin prensipte farkında olacağı türden bir amaç bulmaktır). Bu sonuç eylemin anlaşılabilmesi açısından güdü içerisinde başka bir önemli tanımlamada daha ayrıntılı bir destek bulmaktadır: "Güdü eylemci veya gözlemcinin kendisine sorgulanmakta olan davranışa yönelik yeterli bir temelmiş gibi görünen bir sübjektif anlam karmaşıklığıdır"; Weber daha sonra "düşünce ve duyguya ilişkin alışkanlık haline gelen tavırlarımız"ı belirli bir güdünün eylem için "yeterli temel" teşkil edip etmediğine karar verme konusunda en büyük faktör olarak belirlemek suretiyle konuya açıklık getirir.[23]

Weber'in görüşüne göre sosyal eylem konsepti "bilim gibi statüsüne yönelik belirleyici olduğu söylenebilen konunun özünü teşkil etmekte olduğu sosyoloji için[24] toplum türümüzde sosyal olarak düzenlenmiş olan" ile "bu toplumun üyeleri için sosyolojik olarak anlaşılır olan" arasında bağ kurmakta olan bir yol ile tanımlanmaktadır. Sosyal eylem yalnızca diğer insanlara doğru yönlendirilen eylemdir, başka bir deyişle, sosyal ilişkinin bir parçasıdır, ancak normatif olarak düzenlenmiş ilişkinin bir parçası olmalıdır (örneğin, ekonomik faaliyet yalnızca "eylemcinin" ekonomik mallar üzerindeki kontrolü diğerleri tarafından saygı ile karşılandığında sosyaldir).[25] Ve motivasyonel olarak diğer insanlara yönlendirilmiş ilişkiler olmalı, dolayısıyla anlama konusuna bağlı olmalıdır. Bu nedenle, bir süreliğine davranışın dikkatli bir biçimde kontrolde olmasının askıya alınması durumu

23. A.g.e., s. 98, 99.
24. A.g.e., s. 114-15.
25. A.g.e., s.112-13.

olan, bir kalabalığın toplu öfkesi bir sosyal eylem değildir. Ne de diğerlerini düşüncesiz bir şekilde taklit etmek sosyaldir. Ya da daha ziyade iki tür davranış da "sosyal eylemin sınırsız hudut çizgisi üzerinde" durmaktadır. Kişi davranışının bilinçli ve kasti prensibini taklit edebilir; örneğin, bir nouveau riche miras kalan zenginlik sayesinde aristokrasi tarafından kabul edilmek ve bu amaçla onların yaşam tarzını körü körüne taklit etmek isteyebilir. Bir başkası ise aksi halde bireysel olarak taşıması gereken ve dayanılmaz olduğunu düşündüğü sorumluluktan kaçınmak için bilinçli olarak kalabalığın getirdiği anonimliği arayabilir. Bu nedenle kalabalık davranışı ve taklidine ilişkin belirli durumlar her iki yönde sosyal ve sosyal olmayan davranışlar arasındaki sınırı geçebilir. Ancak insanların bunu yapmaları kavramsal bir açıklık yoksunluğu ile karıştırılmaması gereken ciddi bir deneysel anlam karmaşası ortaya koymaktadır. Her ne kadar belirli bir eylemin hangi tarafta olduğuna ilişkin yerinin tespit edilmesi zor olsa da, sınır çizgisinin kendisi eşit olmayan bir şekilde çizilebilir. "Sosyal olmayan" taklidi sosyal eylem olarak taklit etmekten ayıran şey (başka bir deyişle, bir "anlama" bilimi olarak sosyolojinin "merkezdeki konusu" olarak) davranışın nedensel ve amaca yönelik olarak belirlenmesi arasındaki farktır.

Weberci sosyolojinin merkezindeki bu fikirler ışığında geniş ölçüde alıntı yapılan ve eleştirilmeden kabul edilen dört katlı sosyal eylem tipolojisi garip bir biçimde uygunsuz ve doğrusunu söylemek gerekirse, Weberci sosyolojinin bir kısmı kendi merkezî fikri ile çelişir görünmektedir. Bir taraftan, araçsallık veya davranışa ilişkin amaçlılık (ve bu nedenle bunu yarı rasyonel davranış olarak görme olasılığı) Weber tarafından salt davranıştan ayrı olarak eylemin belirleyici özelliği olarak alınmaktadır. Diğer taraftan -kötü şöhretli tipolojisi içerisinde- bu eylem diğer üçünün yanında tek bir tip olarak sunulmuştur; diğer üçü ise büyük olasılıkla başka yerde vazgeçilmez koşulları olarak ayrı tutulacağı özellikleri taşımamaktadır. Bu özellikle aşırı ilgi veya içselleştirilmiş alışkanlık olarak dışa vurma durumunda çarpıcıdır; bu durumlarda güçlü duygular veya alışkanlıklar

muhakeme gücü ile bir eylemciyi bir amaç belirlemek ve buna uygun yolları seçmek konusunda ehliyetli bir özgür etken kılan hesaplamayı azaltmakta veya etkisiz hale getirmektedir. Bir kişi tam anlamıyla duygularının veya geleneksel terbiyesinin kontrolündedir dolayısıyla istediği şeyden ziyade kendisine dayatılan şeyi yapmaktadır; davranışı açık bir biçimde Weber tarafından tanımlandığı şekilde bir eylem kategorisi içerisine düşmemektedir. Veya tam tersine, kişi akıl sağlığı veya duygusal denge adına atılması gereken dayanılmaz derecede güçlü duyguların farkında olduğu veya geleneğe düşkün olduğu ve geleneğin geçmişin mirasını elinde bulundurma hakkı olduğunu düşündüğü için belirli bir şekilde hareket etmektedir; eylemler "araçsal rasyonalite" sınıfının açık örnekleridir ve söz konusu sınıfın diğer tüm eylemleri gibi resmedilebilir ve değerlendirilebilir. Sosyal eylemin üçüncü "garip" türü olan ve herkesin kabul edeceği gibi Weber'in fikirlerinin pek çok yorumcusunu her şeyden çok sıkıntıya sokan wert- rational farklı mantıki kriterlere uygun olarak ayrı tutulmaktadır. Gerçekten de, seçilmiş olan sonuca ilişkin kasti takip olarak görülürse, sözde wertrational eylemi hiçbir şekilde, takip edilecek yollara ilişkin seçimleri sınırlayan ve sonuçları sorgulamayan zweck-rational'den (amaç için yapılan akılcı aktiviteler) ayrı değildir. *Wertrational*'i (değer için yapılan akılcı aktiviteler) eylemden ayıran ve Weber'in zweckrational olarak sınıflandıracağı şey muhtemelen zweckrational toplumumuzda sıradan zweckrational eylemcilerin hedeflediği sonuçlarla anlaşmazlık içinde olan sonucun kendisidir; belki de kapitalist piyasanın itici gücü olan kazanç arayışı ile ihtilafa düşen bir sonuçtur. Ancak eylemin sosyal doğası yönlendirilmiş olabileceği belirli sonuçlara bakılmaksızın tanımlanmıştır: İleri sürüldüğü üzere ayırt edici özelliği olan belirli tek bir sonuca yönlenmesinden ziyade bunun gibi bir sonuca yönlenmiş olmasıdır. Wertrational'i ayrı tip bir eylem olarak ayıran kriterler bu nedenle Weber'in metodolojik kurallarına göre mantıksız olmuştur. Eğer bu kurallar tutarlı bir biçimde uygulanırsa wertrational, zweckrational kategorisi altında sınıflandırılamaz; aslında bir

şekilde olağandışı olana hedeflenmiş araçsal olarak rasyonel, başka bir deyişle, evrensel olarak kabul edilmeyen bir eylemdir (Öyle görünmektedir ki, Weber'in şaşırtıcı tutarsızlığının altında yatan şey, onun düşüncesine göre değer tartışmasını arkada bırakan ve tam anlamıyla "araçsal" rasyonellik yolunda olan bir toplumdaki "aykırı" değerler karşısındaki tedirginliğidir).

Tüm bunlar söylendiğinde ve göz önüne alındığında, araçsal-rasyonel eylemin yapısı, içerisinde sosyoloji araştırmasının nesnel insan davranışını hedefleyen bir faaliyet olarak yer alabildiği tek çerçeve olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan davranışı bir dereceye kadar ve bu tür bir yapı olarak resmedilebildiği veya göz önüne alınabildiği kadarıyla sosyolojinin ana fikri olabilir. Burada sosyoloji, sadece araçsal-rasyonel eylemi sosyal olarak yerinde bulan ve bu nedenle normatif düzenlemeye tabi olan modern toplumun baskın eğilimi ile birdir. Bu nedenle sahne anlamanın kendi sürecinin metodolojik analizi için hazırlanmıştır.

Weber, Dilthey'den ödünç alınan, anlamaya ilişkin üç bölümlü ayrımdan başlamaktadır. İlk iki tür Dilthey'in versiyonundan az bir miktar farklılık göstermekte ancak "metafiziksel dayanağı" atmaktadır. "Aktuelle" (mütedavil; Parsons'un çevirisinde "doğrudan") anlama halleridir. Bu anlamda bir cümle, düşünce, matematiksel formül ve insan düşüncesinin diğer "tezahürleri"ni ya da böylelikle doğal olarak belirlenmiş semptomlarda ifade edildiği üzere insan duygularının tezahürlerini kavrarız. Aynı şekilde gözlemlediğimiz aleni davranış ile bunun sonucu arasındaki ilişkiyi, dolayısıyla eylemin "dış rasyonalitesini" kavrarız (örneğin, konserve edilmiş yiyeceklerin bulunduğu kavanozu açmak ile içindekileri yemek arasındaki ilişki). Aktuelle teriminin bu tür bir anlamayı simgelemek üzere seçimi, olağan durumlarda olağan insanlar tarafından evrensel olarak gerçekleştirilen anlamanın ortak, aracısız karakterini, maddi konunun vurgulanmasını akla getirmektedir. Aktuelle anlama gerçekten de gözlem, okuma, konuşma, dinlemenin gidişatında yer alan "mütedavil faaliyet" olarak ilerlemektedir. Bunları anlamak için

metinlerde veya gözlemlenen eylemlerde görünen daha geniş bir çerçeveye ilişkin bilgiye ihtiyaç duyulmaz.

Ancak bazen kendimize daha zorlu amaçlar belirleriz. Gördüğümüz şeye ilişki kavramanın ötesine geçmek isteriz; metnin fiilî yaratımına veya gözlemlenen faaliyetin yerine getirilmesine yol açan nedenleri de anlamak isteriz. "Ne" sorusunun yanında "neden" sorusunu da sorarız. Dilthey'e göre, "neden" sorusu ifadeleri Geist'e eylemin gözlemlenebilir izlerine doğal olarak atıfta bulunma; bunları Lebensäüsserungen (yaşam ifadeleri) olarak resmetmek anlamına gelmektedir. Weber'e göre "açıklayıcı anlama"ya yönelik araştırmayı temsil eden "neden" sorusu doğal olarak güdülere geri götüren eyleme atıfta bulunma durumuna eşittir, başka bir deyişle, sübjektif olarak benimsenebilir amaç formunda eyleme ilişkin "yeterli temel"dir. Bu açıklayıcı anlamadır. Aslında "şu anda" gördüğümüz ve tecrübe etmekte olduğumuzun ötesine geçmektedir; metnin okunmasından veya eylemin gözlemlenmesinden ziyade olayları ve diğer zamanlarda elde edilmiş olan bilgi parçalarını bir araya getirmeyi gerektiren bir zihinsel operasyondur. Açıklayıcı anlamayı elde etmek için, Dilthey'in geçmiş ve geleceği "birbirine bağlama" reçetesini takip etmeliyiz; her şeyden önce ise sorgulanan eylemi daha geniş bir bütünlük içerisinde belirlemeliyiz (Weber'in kelimeleriyle, "anlaşılır ve daha kapsayıcı bir anlam bağlamında" veya "anlaşılabilir bir motivasyon dizilimi" içerisinde).[26] Aktuelle anlamanın aksine, açıklayıcı anlamanın kendisi rasyonel bir eylem olup, gözlemcinin bilinçli olarak seçilen amacına tabidir, genel olarak rasyonel eylem olarak aynı gelişim çabası ve değerlendirme kriterlerine bağlıdır ve baştan başa gözlemlenir.

Weber hiçbir zaman açık bir biçimde Dilthey'in eylemini anlamak istediğimiz eylemciye rehberlik eden asıl güdüyü yeniden yapılandırmaya: Eylem ânında veya eylemden önce eylemcinin kafasındaki asıl "fiziksel olay"a nüfuz etmeye ilişkin kafa karıştırıcı talebinden tamamen ayrılmamaktadır. Muaz-

---

26. A.g.e., s. 95.

zam nitelikteki *Grundriss der Verstehenden Soziologie* eserini yazdığı zaman Weber hâlâ daha aslen kastedilen anlamın, bu anlaşılması zor ve asla doğrudan gözlemlenemeyen varlığın tarihsel yaklaşımda açıklayıcı anlama yoluyla araştırılan obje olduğunu kabullenmeye istekliydi. Öyle görünüyor ki bu geç aşamada Weber tarihçilerin sözlerini olduğu ve olmadığı gibi irfanlarının meşru faaliyeti olarak almaya hazırlıklıydı; kendi alanını sosyoloji olarak düşünüyordu, tarihin kanunlaştırılmasına ilişkin orijinal coşkusu tamamen kaybolmuştu. Weber artık kendisini daha az ilgilendirmiş olan, aynı silsileye ait olmayan bir faaliyet ve tarihsel ilim olarak görev yapan toplum yapısına yakın olan toplumu ve bilimi "rasyonelleştirmek"le ilgili büyük bir vizyona sahipti. Artık tüm dikkati bilim ve bilimsel yöntemlerin uygulanması yoluyla temin edilebildiği ölçüde açıklayıcı anlama üzerinde yoğunlaşmıştı; tarihçilerin amaçlanan anlamlara ilişkin arayışlarında sahip olmadıkları bir özelliktir. Öyle görünmektedir ki, Weber tarihçilerin bilimsellik öncesi meşgalelerinden gelen nihai özgürleşmeyi *Grundriss*'in ana mesajı olarak düşünmüştür. Neticede kendisine ait magnum opus'un önsöz kısmında yapmış olduğu tek tözel açıklama "sübjektif olarak amaçlanmış ve objektif olarak geçerli anlamlar arasında keskin bir ayrım" çizdiğidir. Weber'in dikkati o zamanlarda tamamen ve görünmeden ikinci bahsedilen konudaydı.

Gerçekten de, açıklayıcı anlamanın bir sorun ve bir görev olarak ortaya çıkabileceği bağlamlar arasında, tarihçilerin amaçlanan anlama gösterdiği ilgiyi "gerçekte amaçlanan anlamın ortalaması veya yaklaşık hali"nin araştırıldığı "sosyolojik toplu fenomen" hali takip etmiştir; bu, muhtemelen özellikle dünyanın çeşitli çağları ve yerlerinde toplu davranışlar yoluyla gerçekleşen niteliklerin ve tarihsel yönelimlerin merkezî açıklayıcı kategorisi olarak Zeitgeist'a ilişkin kurala övgüdür. Varsayım doğru olsun ya da olmasın, Weber'in bu tek bir özet cümle uzaklığında asla konuya geri dönmemesi ve bunu daha metodolojik bir yapıda tefriş etme girişiminde bulunmamasıdır. Eğer Weber bu belirsiz "gerçekte amaçlanan anlama ilişkin yakınlığı" sosyologların

kullanması gereken önemli ve geniş ölçüde uygulanabilir bir araç olarak görmüş ise bu ihmal gerçekten de tuhaftır.

Bunun yerine, bilimsel olarak formüle edilmiş türden bir fenomene "uygun" olarak "objektif olarak geçerli anlamlar" önsözünde bahsedilenlere tam ve detaylı bir yaklaşım uygulanmıştır; yalnızca bu türden "açıklayıcı anlama"ya "bilimsel" sıfatının kullanılmış olduğunuz dikkat ediniz. Sosyolojide objektif olarak geçerli ve bilimsel olarak formüle edilebilen anlamlar, kişinin metodolojik ilhamın kaynağı olarak tarih yazımının yerini alan ekonomik teoriden öğrenebileceği anlamlar gibi olabilir:[27]

Bunlar belirli bir insan eyleminin katı bir biçimde rasyonel, hatalardan veya duygusal faktörlerden etkilenmeyen şekilde olması halinde ve ayrıca tek bir sonuca, ekonomik avantajın en üst düzeye çıkarılmasına tamamen ve tartışmasız bir biçimde yönlenmiş olması halinde ne tür bir gidişat izleyeceğini belirtirler.

Toplum biliminin ana ilgi alanı olarak belirtmesi gereken sosyal eylemin objektif olarak geçerli anlamı bu nedenle iki önemli özellikle ayırt edilmiştir: (1) Sonuçların çeşitliliği diye bir şey yoktur; aksine alternatif sonuçlar ortadan kaldırılmış ve eylem alanı su götürmez bir şekilde evrensel olarak istenen tek bir değer takibine açıktır ve (2) Eylem tamamen her türlü belirleyici unsurdan arındırılmıştır ve böylece amaca, ilgili maliyete ve mevcut yolların verimliliğine ilişkin olarak tamamen açıklanabilir durumdadır. Bu, bizim de halihazırda bildiğimiz üzere, Weber'in görüşüne göre gerçek evrenselcilik seviyesine yükselen eylem tipini temsil eden ve idealleştirilmiş piyasa davranışından modellenen, rasyonel davranış kalıbıdır.

Bu, "anlama sosyolojisinin" başka bir deyişle sübjektif olarak motive edilmiş ve sübjektif olarak tutulan değerlere doğru yönlenmiş olarak sosyal gerçeklere yaklaşmaya adanmış bir sosyoloji ve kişinin eylemcinin nedenlerini ve duygularını yeniden yaşamak ve eylemcinin zihni içerisinde kendisini aktarmaya yönelik umutsuz ve şüpheli bir girişimin metodolojisi arasındaki

27. A.g.e., s. 96.

nihai ve geri döndürülemez çatlağa giden yolda belirleyici bir adımdır. Weber, özgünlüğü ve herhangi bir bilimsel uygulamayı itiraf edildiği gibi reddetmesi "genelleştirilmiş bireysellik" seviyesine yükseltilirken, sübjektif fenomenin objektif olarak kavranabileceği yoldan daha azını ileri sürmemektedir. Weber'in çözümünün zarafeti, bilişsellik ve süjenin tanınmasına ilişkin kaçınılmaz tarihselliğin reddine, bağlı olmak şöyle dursun, neden olmamasıdır; aksine tarihsellik varsayımı Weberci formunda yöntemi doğrulamaya yönelik olarak vazgeçilmezdir. Rasyonelliğin tarihsel olarak ortaya çıkarılmış olan yükselişi insan eyleminin yorumuna ilişkin olarak evrensel anlaşmaya yönelik eksik temeli temin etmiştir. Rasyonel silsileler değere ilişkindir ancak yönlendirildikleri değerler üzerinde artık ihtilaf bulunmamaktadır; eylemlerin sonuçlarına ilişkin evrensel anlaşma dikkate alındığında (bir bütün olarak Batı uygarlığı için evrensel) geri kalanlar sadece teknik koşullarda, tamamen karşılaştırılabilir olarak ve bu nedenle değerden arı olarak belirlenmektedir. Dolayısıyla en sonunda kendi sonunu getirmiş olan tarihsel bağıntıcılığın gelişiminde tek bir adımı teşkil etmektedir.

Weber önsözde mümkün olduğunca katı bir biçimde vaat etmiş olduğu ayrımı yapmak için yolundan ayrılmaktadır. "Anlamın tamamen bilinçli ve açık olduğu ideal anlamlı eylem tipinin marjinal bir durum olduğunu" belirtmektedir. Aslında "vakaların büyük bir çoğunluğunda, gerçek eylem, sübjektif anlamının belirsiz yarı bilinç hali içerisinde devam etmektedir". Bir bakıma, "bilinçli güdüler" eylemcinin kendisi için bile eylemin gerçek itici gücünü oluşturan çeşitli "güdüler" ve "engellemeleri" gizleyebilmektedir. Dolayısıyla prensip olarak "her ne kadar eylemcinin bilinçli 'amacı'nın aşikâr bir şekilde parçası olmasa da" motivasyonel durumu tanımlamak ve analiz etmek için hazırlıklı olmalıdır.[28] Bu davranış, tekrar edelim, tüm alternatif davranışlar üzerindeki metodolojik üstünlüğü ve tarihsel eğilimle denge içerisinde olmasına ilişkin iki sebepten dolayı geçerlidir. Bir

28. A.g.e., s. 112, 111, 97.

taraftan, eylemin rasyonel bir biçimde amaca yönelik olması yorumu "en yüksek derecede teyit edilebilir kesinliğe" sahiptir. Diğer yandan, Batı dünyamızdaki yasal-rasyonel davranışa ilişkin gittikçe artmakta olan evrensellik yavaş yavaş deneysel gerçekliğe ilişkin tahminlere gitgide daha da yakın olan aşırı derecede rasyonelleştirilmiş ideal, teorik tipleri ifade edecek ve teorik konseptler ile deneysel tanımlamalar arasındaki boşluğu daraltacaktır.

Şu an itibariyle, tarih tarafından varsayımsal birleşmenin gerçekleştirilmesinden önce, stratejik seçime ilişkin belirleyici faktörler metodolojiktir. Bilimsel analiz amacıyla "tüm rasyonel olmayan, duygusal olarak belirlenmiş olan davranış unsurlarını kavramsal olarak saf bir rasyonel eylem tipinden sapma faktörleri olarak görmek uygundur". "Bu vakalarda tamamen rasyonel eylem rotası oluşturulması, sosyoloğa açıkça anlaşılabilirlik ve belirsizliğin yoksunluğu dayanağı olan bir tip ('ideal tip') olarak yardımcı olmaktadır."[29]

Bu nedenle Arun Sahay tarafından kısa ve öz olarak açıklanmış olan bir sonuca ulaştık: "Weber için anlama filozofların desteklediği üstü kapalı sezgiyle anlaşılan sempati değildir; fakat eylemin entelektüel, analitik ve kestirimci açıklamasıdır."[30] Anlama, nihayet ideal tipler konseptinden ortaya çıkarken, rasyonel olarak düşünme sanatında özel olarak eğitimli olan ve böylece bu eğilim yörüngesine henüz yeterince yüksek çoğunlukta bireyleri ve onların davranışlarını yeniden şekillendirmeyi beceremediği aşamada zamanımızın tarihsel eğilimine en fazla örnek oluşturan bilim insanlarının, maliyet ve etki analizinde teknik olarak değerlendirilebilir, rasyonel, kodlanabilir faaliyeti haline gelmektedir. Alman tarihsel hermenötiklerinin söylemsel oluşumu içerisinde doğmuş olan Weber'in anlama tartışması yavaş yavaş kendini orijinal bağlılıktan ayırmış ve tamamen

---

29. A.g.e., s. 92.
30. Arun Sahay, "The importance of Weber's methodology in sociological explanation", (Der.) Arun Sahay, *Max Weber and Modern Sociology*, Routledge & Kegan Paul, Londra ve Boston, 1971, içinde, s. 68.

profesyonel sosyologlar tarafından idare ve kontrol edilen genel doğa kategorileri ve sosyal konseptlerin meşrulaştırılmasına (her ne kadar geleneksel hermenötik kelime dağarcığı içerisinde ifade edilse de) dönüşmüştür.[31]

Weber'in çalışması içindeki şartlar daha sonra asıl niyetine ilişkin farklı bir okumaya olanak sağlayan o zamanlarda baskın olan Amerikan sosyolojisi tarafından keşfedilmiştir. Sosyal bilimlerin kişiliksizleştirilen ve psikoloji dışı bırakılan "objektif" değişkenler ve kategorileri ele almasına karşı olduğu görüldüğünde, Weber'in önemi adaletsiz olarak ihmal edilmiş sübjektif anlamlara gerekli ehemmiyetin yeniden sağlanmasından oluşur gibi görünmüştür. Weber, "empati" şeklinde yorumlanan anlamaya ilişkin sübjektif amacın taşıyıcısı olarak kişinin anlamış olduğu, yazarın sempatik bir tanımlaması olan "sübjektiviteye dönüş" için savunma yapıyor gibi görünmüştür. Ancak Amerikan sosyolojisinin 1940'larda ve 1950'lerdeki baskın tarzı, içerisinde Weber'in çalışmasının geliştiği ve sosyolojisinin önemini ve anlamını belirlemiş olan söylemsel bir oluşum değildi. Weber'in mücadelesi sübjektivite ve sübjektif olarak tutulan değerlere biraz daha fazla dikkat göstermek için geniş kapsamlı olarak objektivizme adanmış bir sosyoloji konusunda baskı yapmakla ilgili değildi. Tersine, onunki, sanki idealist ve Alman hermenötik mirası ile birlikteymiş gibi çırpındığı, yük altına girdiği bağıntıcılıktan sosyal bilimlerin kurtuluşuna yönelik uzun ve yorucu bir savaştı. Anlamların sübjektif olduğunu kabul edelim; tarihsel kategorilerin bir anlam ifade etmek için bu anlamlar ile ilişkili olduğunu kabul edelim; hâlâ daha objektif sosyal bilimlere sahip olabiliriz; işte bu, öyle görünmektedir ki, Weber'in sosyolojisinin merkezdeki kehanetiydi. Weber sosyal bilimlerin gerçekten de objektif olabileceği şartları belirtmişti. Anlama faaliyetini rasyonel modellerin inşasına dönüştürmek, değer nötrlüğünün kabul edilmesinin yanı sıra, bunların içerisinde en önem arz edeniydi.

31. Karş. John Rex, "Typology and objectivity, a comment on Weber's four sociological methods", *Max Weber and Modern Sociology*, içinde, s. 17-18.

Sübjektif bir biçimde yönlendirilmiş bir eylemi objektif olarak anlama olasılığı, hatırlayacağımız üzere, analistin sonuçların tartışılmasından kaçınması ve dolayısıyla eylemi yalnızca araçsal rasyonalitesi açısından değerlendirmesine ilişkin tasdikinde yatmaktadır. Horkheimer'ın yorumunda: "Değer yargısı görevin verilmesi yoluyla gerekçelendirilmelidir, ifası yoluyla değil."[32] Sosyologların gerçekleştirmelerine izin verilen objektivite konusunda kararlı oldukları tek değer yargısı görevleriyle ilgili olanıdır. Değer yargısı otoritenin ayrıcalığı olduğundan, kendi faaliyetlerine değer veren karar verme hakkı sosyolojiyi kendi alanında tam bir hâkimiyet ile otonom bir meslek olarak ileri sürmek konusunda çoğunluğa hizmet etmektir. Ancak sosyologlar tamamına erdiren değerleri seçme konusunda tamamen özgür değildir. Modern, rasyonelleştiren toplumumuzdaki tüm yetki aynı kaynaktan elde edilebilir; sosyologların kendi kendini idaresi eğer faaliyetlerinin nihai değeri toplumlarında baskın olan nihai değerlere yakın ise meşru otoriteye güvenli bir biçimde dayanmaktadır. Bu nedenle karşı karşıya kaldıkları seçim, bilimsel statü kaybı ile rasyonel eylem modellerinin inşa edilmesine ilişkin projelerinin kendini ilan eden sınırlamaları arasında olmaktadır. Sosyoloji yalnızca ihtilaf hakkını toplumunun baskın değerlerine teslim etmek ve bu teslimi, faaliyetinin merkezdeki değeri olarak isimlendirmek yoluyla bir zanaat halinde gelebilir. Horkheimer onur kırıcı bir biçimde "eğer değer özgürlüğü, bilim insanının ne pembe ne de siyah gözlükler taktığına ilişkin açık bir yavanlık anlamına gelmiyorsa ve takipçileri veya nefret yoluyla yanlış yönlendirilmiyorsa, o zaman düşüncenin engellenmesi anlamına gelmektedir" şeklinde ifade ederken, Habermas sosyolojik anlamını deşifre etmeye çalışmıştır:[33] "Bir dereceye kadar değer özgürlüğü varsayımı sosyal bilimleri teknik olarak kullanılabilir bilgi üretimi konusunda kısıtlamayı hedeflemekte olup, karar alma

32. Max Weber and Sociology Today, s. 52.
33. A.g.e., s. 53.

otoritesinin yetkin uzman ukalalığından korunması için politik iddiaya paraleldir."[34]

Kişi kolaylıkla, Weber'in Horkheimer ve Habermas ile bunların gerçekten de resmetmiş olduğu sosyal bilimlere yönelik modelin sonuçları olduğu konusunda aynı fikirde olduğunu düşünebilir. Ancak açıkça kabul etmek gerekirse, Weber sonuçları kabul etme cesaretinin objektif anlamayı, sübjektif dünyanın objektif bilimini, insan ruhunun gizemli derinlikleri ile romantik bir biçimde oyalanmaktan ayıran eylem olduğu cevabını şüphesiz bir biçimde verirdi: İnsan doğası ve çağrısı konusu üzerinde bildiriler ne kadar çok kendinden emin ise, bunların o kadar az garantisi var demektir. Kişi ruhsuz, inancını yitirmiş, insanlıktan çıkmış dünya konusunda kendini mutsuz hissetme hakkına sahiptir. Ancak eğer kişi bilim adı verilen faaliyete katılmak istiyorsa, o zaman yalnızca ve yalnızca bu dünyanın sunduklarını kucaklama şansına sahip olabilir.

34. A.g.e., s. 65.

4
Tarihin Bir Ürünü Olarak Anlama: Karl Mannheim

Bir bakıma Karl Mannheim'ın çalışması, Max Weber'in anlama metodolojisi altında bir sosyolojik temel oluşturmaya yönelik tutarlı bir girişim olarak tanımlanabilir. Objektif anlama, hatırlayacağımız üzere, Max Weber'e göre modern rasyonalite çağı tarafından yaratılan eşsiz bir şanstı. Ancak Weber'in çalışmasında iki adet soru merak uyandıracak şekilde cevaplanmadan kalmış durumdadır: Modern Çağ'ın "rasyonalist eğilimi" tarihsel bir tesadüften, yakın ve o kadar da yakın olmayan geçmişin karizmatik devlerinin devam eden posasından daha fazlası mıdır? Ve neden yaratılan bu trendlerin devralacağı konusunda bir şans olduğuna inanmamız gerekmektedir? Bu işi kim ve neden

yapacaktır? Yaratıcılıkla dolu hayatının büyük çoğunluğunda Mannheim, bu iki sorunun ortaya koyduğu sorunların tamamını ele almak ve bunları sistematik bir yolla çözüme kavuşturmak için mücadele etti.

Mannheim'ın çalışması, Geisteswissenschaften'ın söylemsel bilgilerinin tüm önemli izlerini taşımaktadır. Kişinin kültürü açıklamaya ihtiyaç duyduğunu ancak bunu kültürü anlamak için yapması gerektiği fikrini kanıksamaktadır; doğal fenomeni "bilişsel olarak özümsemek" için kişinin bunları nedensel zincirler içinde düzenlemesi gerekmekte, ancak kültürel fenomeni bilmek için kişinin bunların anlamını kavraması gerekmektedir. Ve Dilthey ile kendisinden önceki Weber gibi, doğabilimciler için görmesi ve uygulaması için ilmi faaliyetin ruhuna son derece yabancı varlıklar olan anlamlar ve anlama ile kültürel çalışma meşgalesi hakkında kesinlikle mahcup bir tavrı yoktur. Dilthey veya Weber gibi, Mannheim da doğa bilimcilerin yoksun olduğu kültürel keşfin zenginliğine bir fark isnat etmektedir. Fenomenin, "ilk bakışta" görünür olarak, fenomenin deneysel "yüzeyinin" her tarafında yazılı olan "objektif anlamı" hem doğabilimcileri hem de kültür bilimcilerini ilgilendiren bir konudur. Ancak burada, doğabilimcileri yolculuklarını bitirdikleri bu noktada, kültür öğrencileri bilişsel görevlerinin en önemli kısmına başlarlar: Önemini gerçekten de "tüketmek" için, gözlemlenebilir nesnenin ötesine, bir kısmı yan ürün ve bir parçadan olan daha geniş "ruh" âlemine geçmek. Doğabilimcilerin ise gidebileceği daha öte bir yer yoktur. Eğer, mesela, doğayı Tanrı'nın dünyadaki çalışmasına ilişkin bir belgesel olarak tasavvur etmeye çalışsalardı, "doğayı yalnızca analizin kültüre düzgün bir biçimde uygun olan durumuna değiştirirlerdi."[1]

Bu nedenle doğaya ilişkin ve kültürel araştırmaların bilişsel görevleri ve yöntemlerinin önemli ölçüde farklılık göstermediği geniş bir araştırma sahası bulunmaktadır. Bu "objektif yorum" geniş ölçüde Dilthey veya Weber'deki "aktuelle" anlamaya eşit

1. Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Londra, [Oxford University Press, New York], 1952, s. 44.

niteliktedir. Mannheim nesneye sadece bakmak suretiyle onu bilme "başka bir şeye" bağlantılı olmadan, yalnızca o nesneyi araştırırken onun tam tanımını oluşturma olasılığım aklında bulundurmaktadır. Bir nesneye ilişkin bilginin bünyesinde toplanan tüm bilgiler, nesnenin kendisinden türetilebilir niteliktedir. Hiçbir kasti eylem, nedeni gibi ön şarta dayalı olmadığından, kasıtla (niyetle) ilgili bir soru sormaya gerek yoktur.

Niyet sorusu bizi, doğabilimcilerin canlarını sıkmaya ihtiyaç duymadıkları ve uğraşamayacakları ikinci anlama seviyesine yöneltir: Dışavurumsal anlama. Burada yine Mannheim, Weber ve Dilthey arasındaki benzeşme yakındır; nesne doğrudan görünür olmayan bir psişik olayın "tezahürü" olarak görülmektedir. Peşinde olduğumuz şey sadece aracılı bir yöntemle erişilebilirdir; görmediklerimizle ilgili sonuçlar gördüğümüz şeylerden oluşturulur, niyetle ilgili sonuçlar onun tezahüründen gelmektedir. Görev herkesçe bilindiği gibi sorunludur. Kayda değer bir hata riski bulunmaktadır ve hiçbir katı ve hızlı kural bunu def edemez. Dışavurumsal anlamanın başarısı, şahsın eylemlerini ve yaratımlarını anlamak istediği diğer insan ile şahsın "ruhsal yakınlığı"na ilişkin herkesçe kabul edildiği üzere eksik tanımlanmış faktöre dayanmaktadır. Söz konusu yakınlık (benzeşme), yaşamın mahrem paylaşımından, yalnızca aynı türe mensup olma durumuna kadar tam bir çeşitlilikle uzanabilir; asla tam kimliğin analitik aşırılığına ulaşamaz dolayısıyla "dışavurumsal anlama" asla sınırsız olanın katiyetine erişmez. Görev daha da zorlu hale getirmek için, kişi objektif anlama durumunda olduğu gibi insan eylemlerinin tamamen kurumsallaştırılmış "ifadenin evrensel dilbilgisi" üzerinde "basmakalıplaştırılmış anlamlara" güvenemez; dışavurumsal anlamanın esas varsayımı eylemler ve bunların kasıtlı anlamlarının bir sisteme bağlanamayacağı ya da şahsiyetsizleştirilemeyeceği fakat aksine bunların her bir olayda esasen benzersiz olduğudur.[2]

---

2. Karş. A.g.e., s. 53.

Ancak Mannheim "dışavurumsal anlama"ya yönelik ilgisini, onun kendisine özgü özelliklerini belirlemeye ve niyet analizinin güvenilmez temeli üzerinde yürürken kişinin dikkat etmesi gereken tuzakları listelemekle sınırlandırır gibi görünmektedir. Kendi ilgi alanları başka şeylerle ilgili görünmektedir. Weber gibi, Mannheim da her şeyin üstünde, görünmez ve erişilemez kişisel dürtüleri meşru bir biçimde gözden çıkarabilecek ve dolayısıyla onu nesnellik idealine daha da yaklaştıran metodolojik sistematiklik derecesini elde edebilecek bir anlamaya erişmekle zihnini meşgul etmiştir. Açıkça, sadece ortak tecrübelere sahip dar kapsamlı sosyal gruplara kanıtlanabilen ve belirli kişiliklerle sarılmış her şeye ilişkin bilgiden hariç tutmak ve kişinin genel olarak iletilebilir ve gösterilebilir olan yorumlarla kendisini sınırlamak için "söz konusu edilen rasyonalizm çağının esas ruhunu aramakta olduğu türden bir anlamaya ayak uydurmak istemektedir".[3] Ancak, prensipte ânında gösterilebilir veya iletilebilir olmayan tüm yorumları basitçe kapsam dışı olarak ilan etmeye ilişkin kısa yol ile bilimin bu sonuca ulaşmaktaki baskın formu göz önünde bulundurulduğunda, Mannheim'ın projesi evrenselliği hiçbir katı şartına yenik düşmemekte, anlama yoluyla varılan iddiaları içeren bir yöntem içerisinde meşru rasyonel bilgi konseptini geliştirmek üzere daha hırslıdır. Fakat daha sonra bize bu tür bir katı meşruluk kriterini karşılayan tek bir anlama olduğundan bahsetmektedir: "Belgeye dayanan" anlama.

Mannheim'a göre kişinin anlamasını kanıtlanabilir, başka bir deyişle nesnel, kılmak için, atması gereken ilk adım kişiyi ya "nesnel olarak" (ortak, anlaşılır ve çekişmesiz bir biçimde kodlanmış işaretlerin kasti olarak kullanılması yoluyla) veya "dışavurumsal olarak" (kişisel duygulara bağlı olan, tecrübelerin kendine özgü yapısı ve bunların tezahürlerinin oluşturulması yoluyla) analiz edilmiş gerçek içinde yatırım yapılan tüm kasti anlamlarla ilişkinin kesilmesine doğru yönlendirmektedir. Mannheim'ın "epoche"sinde sübjektif niyetlerin bulanık âlemi

---

3. Karl Mannheim, *Essays on the Sociology and Social Psychology*, Routledge & Kegan Paul, Londra, [Oxford University Press, New York], 1953, s. 85-6.

askıya alınmakta, kalıcı olarak paranteze alınmaktadır: İnsanların elbette niyetleri vardır, elbette insan eylemi kastidir, elbette eylemciler yaptıkları işe kendi sübjektif anlamlarını koyarlar; ancak bu onların eylemini anlamamız için tek ipucu değildir. Daha da önemlisi en iyisi de değildir. Belgeye dayanan anlama eylemcinin kasti anlamlarını önemsemeyebilir ve yine de kişinin eylemini, kültürel, ruhsal, anlamlı bir fenomen olarak kavrayabilir. Belgeye dayanan anlam kasti olma noktasında değildir; aslında süjenin faaliyetinin analitik bir modelidir.[4] Belgeye dayanan anlam başka bir deyişle "eylemde" uzaysal-zamansal olarak mevcut değildir; eylemcinin kafasında gerçekleşmiş psişik bir olay değildir (dışavurumcu anlam gibi) ve eyleme, kültürel olarak oluşturulmuş kesin ifade yolları ile bir önem atfedilmemektedir. Belgeye dayanan anlam "kazılarak", "sesli okunarak", "örtüsü kaldırılarak" vs kavranamaz. Belgeye dayanan anlam yorumlanmalıdır. Bu analitik bir konsepttir; süjesi yoluyla değil, kalıcı olarak "dışarıda" kalan (süjenin tecrübesini "yeniden yaşamaya", onun duygularını kendi içinde oluşturmaya çalışmayan vs) objektif bir gözlemci aracılığıyla eyleme yüklenen "yabancı" bir anlamdır. Belgeye dayanan anlama yoluyla, kültür öğrencisi kültürel dramanın aktörlerinin farkında olmadığı anlamları kavrayabilmektedir; dolayısıyla rutin kültürel aktivite seviyesinin üstüne çıkabilmekte ve günlük hayat içinde ulaşılmaz olan nesnellik derecesine ulaşabilmektedir. Bu da belgeye dayanan anlamanın sadece rasyonel yöntemleri kullanması ve katı bir biçimde empati, birlikte hissetme araçlarına ve benzer Romantik favorilere başvurmayı reddetmesiyle mümkündür:[5]

> "Bu farkı açık olarak anlamanın en iyi yöntemi kişinin kendisini bir sanatçının yaşamını paylaşıyormuş gibi, her dakikayı onunda geçirip, tüm ruh hallerinin ve her bir dileğinin bir parçası olup, sanatçıyı meşgul eden her şeyle devamlı olarak meşgul oluyormuş gibi -tüm bunları belgeleme konusunda canını sıkmaksızın gerçekleştirerek- hayal etmesidir. Böyle bir durumda, kişi sanatçının çalışmasını 'dışa-

4. Mannheim, Essays on the Sociology of Knowledge, s. 55.
5. A.g.e., s. 55-6.

vurumcu' boyutta anlayabilmekte ve ortağı olduğu, sanatçının tecrübe akıntısının aşağı yukarı yeterli bir resmine sahip olabilir; ve yine de kişi sanatçının kişiliğini, Weltanschauung'unu, değerler sistemini kavramaktan yoksun olabilir. Ve aksi şekilde, sanatçının çalışmaları ve eylemlerine az miktarda aşina olan başka bir analist de, akut belgeye dayalı bir algı ile elinde bulunan çok az sayıdaki gerçeğe dayalı materyal üzerine psikolojik olmayan ancak kültürel anlamda sanatçının kişiliği ve görünümünün tam bir tanımlamasını inşa edebilir."

Belgeye dayalı anlam analistin çalışmasıdır. Bu, kültürel fenomenin geniş yelpazesi içerisinde her yere yayılmış olan ipucu ve izlerin uzun ve meşakkatli bir şekilde bir araya toplanması ile bir kişi, bir grup veya tarihsel çağ içerisinde demirlemiş, bu birbirine benzemeyen ipucu bütünlüğünden sentez oluşturma çalışmasının nihai ürünüdür. Sosyologlar tarafından kullanılan kategoriler son hesapta bu türdendir. "Klasik" veya "Romantik" ruh, şövalyeliğin değerler sistemi, proleter bilinç, orta sınıf yaşam tarzı ve pek çok benzer konseptin hepsi aynı kategoriye aittir: Hepsi belgeye dayanan anlama sürecinde oluşturulmuş belgeye dayanan anlamlardır.

Gerek Romantik sanatçının karışık topluluğu, ortaçağ şövalyelerinin sosyal tabakası veya modern endüstriyel proleter olsun, hepsi kolektif bir süjeyi akla getirmektedir. Ancak kişi şunu hatırlamalıdır ki belgeye dayanan anlamın kendisi gibi, kendisini taşıyan gibi farz etilen kolektif süje hiçbir şekilde uzaysal-mekânsal, objektif bir varlık değildir. Belgeye dayanan anlamın süjesi analitik bir yapı olup bilim insanının söyleminden başka hiçbir yerde var olmamaktadır. Sosyolojik meslek, sınıf üyeliği kriterleri tarafından tanımlanmış her bir proleterin, bir şahıs olarak, "proleter bilincin" taşıyıcısı olması (belgeye dayanan anlam olarak) gerektiğini ummak çok büyük bir yanlıştır, bu yanlış söylemin keskin bir biçimde birbirinden ayrılan alanlarının karıştırılmasından kaynaklanmaktadır: Dışavurumcu ve belgeye dayanan anlamlar. Kişi eğer belgesel olanın kolektif süjesi ve dışavurumcu anlamın kolektif süjesi arasında açık bir ayrım yapılmazsa başka bir ciddi hata yapar. Dışavurumcu anlam gerçek, görgül bireylere

ve zamanın belirli bir noktasında ve deneysel olarak belirlenebilen bir olayda yaşamış oldukları tecrübelere atıfta bulunur. Eğer bu birey koleksiyonunu bir bütünlük olarak ele alırsak, bu yalnızca kümelenme şeklinde olabilir; "kolektif dışavurumcu anlam" olarak açık bir biçimde ifade etmekte olduğumuz şey buna göre benzer şekilde kümelenme yapısına sahiptir; bu da, örneğin, tüm bireysel tecrübelere ilişkin "ortalama niyet" veya "ortak payda" anlamına gelebilir. Bireylerden oluşan bir koleksiyon olarak kolektif süje ile bunların gerçek tecrübelerinin istatistiksel türevi olarak kolektif dışavurumcu anlam arasındaki örtüşme bu nedenle deneysel araştırma mantığı yoluyla "nesnel" olarak temin edilmektedir. Ancak durum belgeye dayanan anlamda aynı şekilde değildir. Bu durumdaki anlam süjelerin düşüncelerinden, duyguları veya niyetlerinden bilinçli olarak ve devamlı surette ayrıldığı için, kabul edilen kolektif süjesi ile dışavurumcu anlamın kolektif süjesi arasındaki örtüşme analitik metot mantığı yoluyla garanti edilmemektedir. Bu örtüşmenin varlığı veya yokluğu ile kapsamı ampirik bir sorundur. Belgeye dayanan anlam ile ilgili "kolektif süje"yi hallettikten sonra, kişi, bu konunun kabul edilmiş özelliklerine analitik olarak uyan özelliklere sahip gerçek bireyler grubunu ampirik olarak oluşturmalıdır. Bu açıdan, Max Weber tarafından "ideal tipler"e atfedilmiş olan ile Mannheim'ın "belgeye dayanan anlamları"na isnat ettiği statü arasında çarpıcı bir benzerlik buluruz.

Bu nedenle, bilincin sosyolojik kavramı ile belgeye dayanan metot tarafından belirtildiği üzere bilinçlilik konsepti arasında bir kopukluk bulunmaktadır. Eğer Mannheim metodolojik statüsünde Weber'in "ideal tipine" yakın ise, ontolojik öncüllerinde Weber'in oldukça ötesine, doğrudan Alman idealist geleneğinin merkez ideasına gitmektedir. Bu gelenekte, bir kavram, sınıf veya benzer bir kategorideki bir başka grup belirli bir çeşit bilinç "taşıma" fonksiyonu tarafından oluşturulan bir varlık olarak görülmektedir. Bilinç taşıyan başlangıcın önüne geçen ampirik olarak anlaması mümkün bir özelliği bulunmamaktadır; bu da bir anlamda "belgeye dayalı anlama"nın aslında tek ve bu nedenle

su götürmez, ampirik "grup" sabitlemesine benzemektedir. Bu nedenle grubu, üyelerin topluluğu olarak tanımlamak ve kolektif özelliklerini de üyelerin mülkleri ve eylemlerinin türevleri olarak tanımlamak yanlıştır. Bireyler grubun "ruhunu" kolektif olarak üretmemekte olup, daha ziyade onu "andırmaktadır". Grubun kendisi "ruhunun" otoritesi üzerinde var olmaktadır; bildiğimiz kadarıyla taşıyıcısından ziyade "ruhun" cisimleşmesidir. Bu nedenle grubun felsefi nosyonu ampirik kanıttan öne sürülen görüşe bağışıktır; mesela, sosyolojik olarak "proleter" olarak sınıflandırılmış olan insanların hemen hemen tamamının bu kavramla ilgili yalnızca belirsiz bir fikri olduğu veya hatta aktif bir biçimde esas doktrinlerine içerledikleri keşfedilirse, proleter bilinç nosyonuna gerçekten de meydan okumamaktadır.

"Ruhun" bu ampirik bağışıklığı, özellikle ampirik kanıta yüksek bir otorite yüklemiş olan bir çağda, hiçbir şekilde ufak dereceli rahatsız edici bir şey değildir. Hatırlayacağımız üzere Max Weber, ideal tipik anlamlar ile bunların esasen sahip oldukları arasındaki fasılanın modern toplumun ilerlemekte olan rasyonalizasyonu içerisinde tümden küçüleceği veya yok olacağını ummuştu; ideal tipik anlamlar, bir bakıma, süjeler rasyonalitenin kurallarına uygun hareket ettiğinde gerçek bilincin nasıl olacağına ilişkin beklentilerdi. Ancak Mannheim fasılanın geçici bir şeye dönüşeceğine yönelik umudu destekleyecek hiçbir şeye sahip değildi. Weber'in rasyonalizasyonun tarih felsefesine ilişkin teklifini zorluğun bir çözümü olarak ele almamıştı.

Weber'in çözümünü reddederek, Mannheim sosyolojik tanımlama ile tarihsel hermenötikler tarafından önerildiği üzere anlama görevi arasındaki uyumluluğa ilişkin sorunun tamamını yeniden açmaktadır. Bu soru, her ne kadar tatmin edici bir biçimde cevaplanmış olmasa da, Mannheim'ın projesinin ana gerilimi haline gelmekle ilgiliydi:[6]

> "Bu iki tür süje arasında -kültürel nesneleştirmenin yorumlanmasından türeyen kolektif ruhun süjesi ve antropolojik ve sosyolojik süje-

6. A.g.e., s. 60.

heterojen kaynaklarına bağlı çelişki o denli büyüktür ki, bu iki aşırılık arasında aracılık etme kapasitesine sahip bir vasıta alanını eklemek tamamen zorunlu görünmektedir."

Vasıta alanının sınırları, ampirik sosyoloji sayesinde oldukça belirgin iken, diğeri kötü derecede eksik tanımlanmaktadır. "Sosyolojik süjeler" tarafından gerçekte tutulan anlamların tanımlanması yoluyla idrak edilmesi gibi aynı ilgi uyandıran ikna edicilik ile "belgeye dayanan anlam"ın geçerliliğini göstermek kolay değildir. İkinci bahsi geçen süjelerin tanınmasına ilişkin bir sisteme bağlanamayan nitelikler yoluyla imgesinin renklendirilme zorunluluğu olan tüm sorunları bilerek görmezlikten gelmek suretiyle "herkes kabul etmeli" şeklinde bir tespit yapmıştır: Bu da bilişsel tasarrufun belgeye dayalı anlamların gerçekleştiremeyeceği bir arayış olarak tek eylemdir. Kültürel kanıtın farklı silsilelerini birbirine bağlama konusunda, gözlemcinin anlayışlılığı ve mahareti herkesçe kabul edildiği üzere önemli bir rol oynamaktadır. Ve anlayışının tamamı kendi kişisel başarısı, yani düzgün eğitim ve standartlaştırılmış yöntemde ustalaşmakla elde edilebilecek bir şey değildir. "Belgeye dayanan anlama" başarısının dayandığı veya düştüğü anlayışlılığın oldukça büyük bir bölümü araştırmacının kendisinin çok az etki ettiği veya hiç etki etmediği faktörler tarafından belirlenir. Bunlar kavrayan ruhun tarihi veya biyografisinin gidişatında bahşedilmiş kişisel veya grup yetenekleridir; bunlar arasında kavranan emsale benzeşim önemli bir rol oynamaktadır. Mannheim metodolojik araçlarını Dilthey'in empatisine ilişkin "sempatik büyü"ye bağlayan göbek bağını kesmekte asla başarılı olamamıştır. Belgesel anlamları tartışırken bile (onun objektif anlama fikrine en yakın olanlar) Mannheim, belgesel modellerin başarılı bir şekilde oluşturulmasında, tecrübenin benzerliği, biyografi-paylaşımının vs belirleyici rolü üzerinde ısrar etmektedir:[7]

7. A.g.e., s. 61.

> "Bir çağın 'ruhunu' anlamak için, kendimize ait 'ruh' üzerine gerilemeliyiz; bu ana fikri idrak eden tek varlıktır. Bir çağ belirli bir çağa bir başkasından öz olarak daha yakın olabilir ve daha yakın olan çağ da yorumu üstün gelecek olandır. Tarihsel anlamada, süjenin doğası bilginin içeriği üzerinde önemli bir etkiye sahiptir ve nesnenin yorumlanacak olan bazı yönleri de yalnızca belirli zihin tiplerine erişilebilirdir."

Mannheim kuşaklararası anlama örneğini kullanmaktadır: "En 'geçerli' olarak tanınabilmeye ('objektif olarak doğru' olmaktan ziyade) dair en fazla şansı olan nitelendirme, yorumcunun nitelenen kişi ile aynı yaşta olması halinde ulaşılan nitelendirmedir." Mannheim'a göre, Sezar'ı anlamak için Sezar olmak eninde sonunda yardımcı olmaktadır. Belgesel anlamlar "objektif anlama"ya ilişkin idealde belirli bir yere varamamaktadır. Her ikisi de "doğru" olduğunu, başka bir deyişle bilinen belgesel kanıt ile anlaşma içerisinde olduğunu ileri sürse de, daha iyi bir belgesel anlamı daha düşük nitelikli olandan ayıran "nesneye önemli yakınlığın" anlaşılması zor niteliği ile daha ziyade zenginlikleridir. Bu zenginlik bilginin kademeli büyümesinin bir ürünü değildir. Doğa bilimlerinin aksine, belgesel anlamların oluşturulması kümülatif değildir: Kişi bir başkasına bilginin bir parçasını eklememekte fakat her bir çağda yeni bir merkez etrafındaki tüm imgeyi yeniden organize etmektedir.[8] Yorumlama, anlamın görünüşte benzeşmeyen ifadeleri arasında birliğin keşfedilmesini ifade etmektedir. Ancak bu birlik, yorumcunun dışında bir varlık üzerine kuruludur. Mannheim'ın defalarca, sanatçının özgün bir kişiliği, bir çağın gerçek bir "ruhu", gerçek bir dinî bakış açısının olduğunu vurgulamaktadır; ancak "modelleme" unsuru ne kadar geniş olsa da, belgesel anlama sıfırdan inşa etmekten ziyade özünün yeniden yapılandırılmasında yer almaktadır. Örneğin, dinî seçimin ifadeleri olarak çilecilik ve gizemciliğin merak uyandıran ve görünüşte tesadüf olan dönüşümünü anlamak için, "özgün dinî tecrübeyi yeniden

8. A.g.e., s. 62.

canlandırmalıyız."[9] Bu nedenle belgesel anlamlar çifte açmaza tabidir (yine Dilthey'in mirasıdır): Bir tarafta objektif bir tümlük çeşitli dışavurumcu anlamları birleştirmektedir, diğer tarafta ise yorumcunun eylemi kendisinin bir parçasını oluşturduğu başka bir tümlük tarafından yürütülmektedir. Bu çifte açmaz "geçerli bilgiyi" problemli kılmaktadır. Buna göre Mannheim en ağır çabalarını söz konusu geçerliliğin kriterleri ve şartlarını izah etmeye adamıştır.

İlk olarak kişi geçerli bilginin nesnesi haline gelebilen bütünlüğe daha yakından bakmalıdır. İşte sosyolojinin bu kısımda yardımcı olması beklenir. Mannheim sosyolojinin daha ziyade Durkheimcı algısında önemsiz olduğunu ifade eder: Görevi için, sosyoloji "bireylerin dünyayı tasavvur etmekte oldukları modeller açısından yaratmadıkları fakat gruplarından devralmak için yarattıklarına" yönelik varsayımı özetlemektedir.[10] Daha sonra belgesel anlamanın nesnesi halinde gelecek olan "birlik" ya da "bütünlük" bireylerden ziyade bir grubun anlamlı faaliyeti içerisinde alınır; psikolojik metotlardan ziyade sosyolojik metotlarla kavranabilir. Gerçek faydaya ilişkin sistematik bütünlük bu nedenle kişilikten ziyade "düşünce tarzı"dır. Belgesel anlam düşünme tarzının yeniden yapılandırılmasıdır. Bir sanat eserini sıradan bir biçimde açıklamak için, kişi bunun içerisine sanatçının biyografisi olarak organize edilmiş bir dizi olay yerleştirmek zorundadır, ancak anlamını kavramak için, kişi sözü edilen sanatçının bilinçli olarak veya bilmeden iştirak ettiği "düşünce tarzı" içerisindeki ilk lokasyonunu bulmak zorundadır.

Bunu nasıl anlarız? Mannheim, kavramı, Kantçı transandantal ve bu nedenle analitik olarak evrensel olan insan zihninin "akort edilmesi" ile ürünlerinin gerçek bireysel özellikleri arasında uzanan bir biçimde gizli olan mekâna delalet etmek için türetmiştir veya öyle görünmektedir. Birincisi tanımı gereği, herhangi bir düşünceye ilişkin evrensel şartlardır bu nedenle herhangi bir sorun teşkil etmemektedir, ancak "gerçekliğin objesi"nden ayrı

---

9. A.g.e., s. 78.
10. Mannheim, *Essays on the Sociology and Social Psycholog*, s. 75.

olduğu gibi, "bilginin objesi"nin nihai formu üzerindeki etkileri güçlüdür; ikincisi ise, yine tanımı gereği, sosyolojik bütünlüğün bir parçası olarak yorumlanmaktansa yalnızca psikoloji tarafından ele alınabilir ve açıklanabilir (sıradan bir biçimde). Ancak bu ikisinin arasında sosyoloji tarafından sürülmeyi bekleyen verimli bir alan yatmaktadır: Bu alan evrensel veya onarılamaz bir biçimde özel olmayıp, sadece sosyaldir. Kant'ın tüm bilişselliğe ilişkin "transandantal ön şartları" gerçek prototipleri ile birlikte bilgilerin objelerinin olası kimliklerine ilişkin başıboş hayallerden (veya karşılık gelen gerçeklik objelerinden) kurtarabilse, gerçekliğin aynı objelerine karşılık geldiğini öne süren "bilginin objeleri"ne ilişkin kötü namlı çeşitlilikten hâlâ sorumlu olmayacaklardır. Her ne bilinmekte ise, o bilinen şeyin özellikle insan formunda sonsuza kadar kalması gerektiğini ikna edici bir biçimde göstermektedirler. Neden bu bilginin "insan şekillerine" ilişkin çeşitliliğin tamamı değil de tek bir tanesinin var olması gerektiğini göstermemektedirler. Örneğin, neden Ortaçağ düşüncesi, Rönesans'tan, liberal veya Romantik düşünceden ayrılmalıdır. Neden "burjuva" düşüncesi "proleter" düşünceden farklı aynı gerçeklikte ısrar etmelidir. Mannheim'ın projesi bir bakıma Kant'ınkinin bir uzantısıdır. Mannheim bilginin objelerinin yalnızca gerçek olanlardan değil aynı zamanda yöntemlerin çeşitliliği açısından da farklılık göstermesi gerçeğinden sorumlu faktörleri ortaya çıkarmak istemektedir. Mannheim'ın sosyal bir varlık türü olmanın bir göstergesi olarak düşüncenin çeşitliliği fikri, son tahlilde, düşüncenin anlaşılır sistematikleştirilmesine yönelik teklif edilen prosedürden başka bir şey değildir. Aynı şekilde, Ernst Grünwald'ın "dış bakış açıları" adını verdiği, kendi düşüncesine göre:[11]

> "Eşit derecede doğru olan ve her birinin yalnızca temel tezi kabul edildiğinde doğru olan kategoriye aittir. Dış görüşlerden hiçbiri kesin,

11. Ernest Grünwald, "Systematic analyses", (Der.) James E. Curtis ve John W. Petras, *The Sociology of Knowledge, a Reader*, Duckworth, Londra, [Praeger, New York] 1970, içinde, s. 206.

koşulsuz gerçeğin karakterine sahip değildir; her biri yalnızca varsayım olarak geçerlidir... Farklı dış görüşler bilimsel yollarla çözümlenebilen metafiziksel sistemler arasındaki ihtilaftan daha fazla karşılaştırılamaz."

Bu, Mannheim'ın projesinin yürütülmesine ilişkin ana zayıflığıdır. Eşit derecede kesin bir sonuç elde edilemeden, esas varsayımlarının kabulü veya reddini müteakip kabul edilebilir veya reddedilebilir.

Mannheim, psikolojiye karşı olarak, sosyolojiye, tereddüt etmeden, sonuçlarını herkesin kabul etmeye meyilli olduğu bir yaklaşım olarak tercih etmektedir; başka bir deyişle, "objektif anlama"ya en yakın yaklaşımı mümkün kılan bir bakış açısı olarak. Seçimi, projesinin amacı yoluyla belirlenir; aksi halde -bilmektedir ve açıkça belirtmektedir ki- psikolojik ve sosyolojik alternatifler eşit derecede geçerli ve meşrudur:[12]

Herhangi bir insan davranışı veya eylemi her iki açıdan da ele alınabilir ve buna göre çifte anlamını ortaya serebilir. Kişi herhangi bir insan eylemini

(a) Psikolojik açıdan, içerisinde ima edilen tamamen sübjektif amaçlar veya motivasyonlar açısından gözlemleyebilir ve tanımlayabilir ya da
(b) Kişi bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde yerine getirdiği sosyal fonksiyonlar açısından anlamını tanımlayabilir.

Bir taraftan, bu şekilde, Mannheim dürtüler açısından psikolojik açıklama ve fonksiyonlar ve kurumlar açısından sosyolojik anlama arasında, eldeki proje tarafından dikte edilen, bir seçimin var olduğunu kabul eder. Diğer taraftan ise Mannheim davranışların ve eylemlerin sosyolojik yorumlarının psikolojik olandan objektif bir biçimde daha sağlam olduğunu iddia eder görünmektedir: Başka bir deyişle, psikolojik yorumların üzerine kurulmuş olduğu varsayımların nihai olarak, kendi kendine

12. Mannheim, *Essays in Sociology and Social Psychology*, s. 241.

yeten bir dünya olarak bireysel psişenin hatalı bakış açısına dayandığını önerir görünmektedir. Psikolojik yaklaşımın aksine sosyolojik yaklaşımın etiyolojik değeri bulunmaktadır. Dürtüler be sözde bireysel değerler aslında grubun özellikleridir. Gruplar bunları, diğerlerinin aksine, birtakım eylem modellerinin grup için kesin ve önemli bir fonksiyonunu gerçekleştirdiği için tutmaktadır. En önemli fonksiyon (Durkheimcı motif) grup bütünleşmesine yönelik teşviktir. Bu, Mannheim'a göre, "kamusal küre" ile ilişkili eylem durumlarında, başka bir deyişle, sosyal kurumlar tarafından gruplaştırılmış durumlarda, özellikler meydana çıkmaktadır:[13]

> "Oldukça tuhaf türden kişisel amaçlar veya sübjektif motivasyonlarla başlayabilirsiniz, ancak belirli bir iş bölümü sistemi içindeki bir fonksiyonu devraldığınız anda veya bir aile veya kulübün bir üyesi olarak hareket ettiğiniz anda, muhtemelen belirli geleneksel modellere veya rasyonel olarak oluşturulmuş kurallara göre hareket etmeye eğilimli olacaksınız."

Yukarıda belirtilen mantık, tek tek üyeler üzerinde ve üstünde geçerli olan ve üyelerin zihinlerine ve eylemlerine grup için bir bütün olarak hayatta kalma değerine sahip değerler ve davranışlar aşılayan abes bir grup hissini öne sürmektedir (her şeyde önce, grubun bütünlüğünün muhafaza edilmesinden oluşan hayatta kalma). "Düşünce tarzı" bu bağlamda grup üyelerinin, eğitim, örnek ve kontrol yoluyla sosyalleştiği bir grup kültürünün yalnızca başka bir versiyonu olarak yorumlanabilir.

Ancak Mannheim'ın "belgesel anlama" yoluyla keşfedildiği üzere düşünce tarzlarına ilişkin yaklaşım tek bir yorumu temin etmek için yeterince tutarlı değildir. Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin ana gerilimi -tarihsel hermenötikler tarafından tanımlandığı üzere anlama ile sosyolojik tanım arasındaki- yine kendini göstermektedir. Mannheim bireyselliğin ötesinde bir varlığın yaygın veya kasti eylemi açısından ya da Erlebnisformen ve Lebensformen, bilinç formları ve hayat formları (Wissensozi-

13. A.g.e., s. 239.

ologie tarzı) arasındaki kaçınılmaz uyuşum açısından düşünme tarzlarının sosyal menşeinin yorumlanması arasında tereddüt eder gibi görünmektedir. İkinci bahsedilen durumda, bir düşünce tarzının ayırt edici özellikleri bir grubun belirli yaşam şekilleri tarafından şart koşulan gerçekliğe seçici yaklaşımdan kaynaklandığı görülmektedir. Tüm düşünce tarzları gerçekliği yansıtır ancak her biri sadece gerçekliğin, gelirli bir grubun uygulaması yoluyla aydınlığa kavuşturulmuş veya alakalı kılınmış bazı yönlerini yansıtmaktadır. Göreceğimiz üzere, Mannheim'ın modern çağın çekişmeli "düşünce tarzları" ile "bilimsel politikaların" olasılığının kanıtlanması girişimi arasında anlaşma olasılıkları ile mücadele ederken başvurmakta olduğu şey bu yorumdur.

Bu, çoğunlukla Mannheim'ın bilginin sosyal bağlantılarını bir zorluk olarak ve ilişiklerinin kesilmesini sosyal yaşamın gerçek bilgisi elde edilmeden önce yerine getirilmesi gereken bir görev olarak varsaydığı İdeoloji ve Ütopya'da bulunmaktadır. Doğru anlama artık "bilimsel kontrol" ve eleştirellik ile birleşmektedir, bunlar olmaksızın insan eylemi "kontrolden çıkma eğiliminde"dir.[14] Sosyal olarak etkilenmiş olan bilgi artık "bilim öncesi kesin olmayan düşünce yöntemi"ne dönüşmektedir; sosyal etkinin kendisi gerçek adına açıklanması veya ortadan kaldırılması gereken sosyal olarak teşvik edilen önyargı veya taraflılık haline gelmektedir. Değişim ürkütücüdür. Mannheim besbelli yeni bir seyirci kitlesi elde etmiştir veya seçmiştir. Yeni bağlamda, Mannheim'ın düşüncesinde önceki rolü küçük olan, gerçeğe ve objektif olarak geçerli bilgiye referans zorunlu hale gelmiştir. Daha önceki yazılarında, Mannheim birtakım grup sabitliğinin tüm düşüncelerin vazgeçilmez ve belirleyici bir özelliği olması gerçeği konusunda özellikle endişeleniyor gibi görünmemiştir. Artık bu evrensel fenomen büyük bir rahatsız

---

14. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia; Introduction to the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1960 [Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1955], s.1. [Karl Mannheim, İdeoloji ve Ütopya, çeviren: Mehmet Okyayuz, Nika Yayın, 2016]

edici şeye dönüşmüştür. Wissensoziologie için bilginin sosyo-tarihsel tayini, mümkünse, anlama çabası içerisinde nötrleştirilen ancak aksi şekilde birlikte yaşanılan, keşfedilmesi gereken bir hayatın gerçeğiydi; bu bilgi sosyolojisi için, mesela, kamu idaresi için gençlerin kurallara uymaması veya alkolizm probleminde olduğu gibi bir sorundur. Özellikle, Mannheim Anglosakson seyircisine tanıtmak istediği bilgi sosyolojisine ilişkin temel tezini "sosyal menşeleri saklandıkça yeterli bir biçimde anlaşılmayan düşünce yöntemlerinin var olduğu"na ilişkin bir itiraf olarak tanımlamaktadır. Sosyal kaynağa atıfta bulunmaksızın yeterli bir biçimde anlaşılabilecek düşünce yöntemlerinin de var olduğu sonucuna varmak kolaydır. Bilginin sosyal tayini konusu bu nedenle gerçeğin ideolojik saptırmalarına ilişkin bir sorun haline indirgenmiştir.

Ancak bu inancı değiştirmek düşünme yöntemini değiştirmekten daha az zordur. Mannheim yalnızca "sosyal kaynakların" içerdiklerini ve doğru anlama için neden bu kadar önemli olduklarını açıkça ifade etmeye çalışırken, faktör stokundaki hiçbir şey tüm düşünceye ve tüm düşünen yaratıklar kategorilerine evrensel olarak uygulanamazdı. "Grubunun dilini konuşuyor"; "grubunun düşündüğü şekilde düşünüyor"; "kendisinden önceki insanların düşünmüş olduklarının ötesinde düşünmeye katılıyor"; "birbirleriyle ve birbirlerine karşı ayrı bir biçimde organize olmuş gruplar içerisinde hareket ediyorlar ve bunu yaparken de birbirleri ile birlikte ve birbirlerine karşı düşünüyorlar" tüm bu nitelikler herhangi bir çağ veya sınıfın sosyal varlıklarına çok az tereddüt ile atfedilebilirler. Hâlâ daha gerçekliğin insan süjesine sosyo-tarihsel olarak yaratılmış ve sürdürülmüş Lebensformen'den biri olarak verilmiş olduğu söylemsel formasyonun içerisindeyiz ve bazı insanları bu genel kuralın dışında bırakmak için herhangi bir ikna edici sebep bulunmamaktadır. Sosyal bilimin olgucu bir biçimde tanımlanan nesnelliğine ilişkin tüm bu dönüşümü ile Mannheim kişinin düpedüz bir irade eylemi yoluyla grup tarafından teşvik edilen bakış açısını veya sadece düşünce tarzını yabana atabileceğine

inanamamaktadır. Ancak şimdi de bazı kritik durumlarda bu tür bir kurtuluşun mümkün olabileceğini ummaktadır. Ayrıca, kurtuluşun hemen köşe başında var olduğunu kabul etmeye meyillidir. Belli belirsiz bir şekilde, Dilthey'in tarih felsefesine ilişkin sakinliği -her ne kadar Weber'inkinden farklı bir kısa yol seçse de- Weber'in işe benzer azmine kaymaktadır. "Sosyal durumdan ayrılma ve faaliyetin bağlamının gerçekleştirilebilir hale gelebildiği koşulların keşfedilmesi, Mannheim'ın görüşüne göre, sosyoloji bilgisinin asıl görevi haline dönmektedir.

İnsan yapımı olarak anlaşılan ancak zorlayıcı gücü ile insanüstü olan ve düşüncenin öz arındırmasına doğru meyleden tarih bir defa daha umuduna yönelik bir temel aramakta olan düşünürün yardımına koşmaktadır. Ancak bu, her tür ve tüm eylemin anlaşılmasına uygulanabilen yeni dominant bir düşünce yöntemini gündeme getiren bir tarih değildir (Weber'de olduğu gibi); ayrıca daha önceden şeffaf olmayan ve yanlış görüntülerle gölgelenmiş olan dünyayı şeffaf haline getiren bir tarih de değildir (Marx'da olduğu üzere). Nihayetinde sosyal kararlılıkları, sosyal kararlılık eksikliğinden oluşan tuhaf insan kategorisini yaratan bir tarihtir. Partici tutkuların ve dar görüşlü miyopluğun dünyasında bu kategori tek başına genelleştirilmiş insanlığın zirvelerine tırmanmaktadır. Mannheim'ın bize belirttiği gibi:[15]

Batı tarihindeki düğüm ve dönüm noktası sıkıştırılmış kast benzeri tabakaların kademeli ayrışmasıdır. Bu değişimden ilk olarak bilim insanı etkilenmiştir. Modern entelektüel dinamik bir eğilime sahiptir ve görüşlerini yeniden gözden geçirmek ve yeni bir başlangıç yapmak için kalıcı olarak hazırdır, çünkü arkasında çok az şey bulunmakta ve önünde ise her şey uzanmaktadır.

Ve yine daha da zorlayıcı bir biçimde:[16]

Entelektüel kesimin artışı sosyal bilincin gelişiminin son aşamasına işaret etmektedir.

---

15. Karl Mannheim, *Essays of Sociology of Culture,* Routledge & Kegan Paul, Londra, [Oxford University Press, New York], 1956, s. 117-18
16. A.g.e., s. 101.

Mannheim'a göre modern entelektüeller tüm diğer insanların görüşünü engelleyen uyarı ışıkları aracılığıyla görme yetisine sahip olan, tarih içerisindeki ilk (ve kişinin de sonuç olarak çıkaracağı üzere, en son) sosyal kategoridir. Ancak, bu özgün hediye ne onların üstün mantıklarına ne de şüpheciliğe ilişkin emsalsiz yaradılışlarına bağlıdır. Tarih, tabiri caizse, keskin zekâlı entelektüelleri ortaya çıkarmış ve aynı zamanda keskin zekâlarına, sırlarını açıklamıştır; her ikisi de gerçekte aynı süreçten kaynaklanmış dikkate değer olaylardır. İlk tarihsel gerçeği öğrenebilme kategorisinin ilerleyişi modern çoğulculuğun sonucuydu.

Kolektif düşünceye ilişkin dünyanın kararlılığı, eğer insanlara kendi dünya görüşlerini pek çok akla yatkın alternatiften sadece biri olarak görme şansı verilmemiş olsaydı bilinç seviyesine asla erişemezdi. Mannheim'a göre bu şans çoğu Batı tarihinde bulunmamaktaydı. Geçmişteki insanlar birlikte varolan bakış açılarının çeşitliliğinden bihaber değildi; aralarında en zeki olanı en iyi ihtimalle fikir mozaiği içerisinde yaşıyordu. Ancak bakış açıları arasındaki farklılıklar ile hemen hemen hiç muhalefet olarak karşılaşmamışlardı. Kişi bakış açılarını uzlaştırma görevi ile yüzleşmeden asla bakış açılarını uzlaşmaz olarak algılamaz.

"Kapalı kastlar veya rütbelerin çizgileri arasında organize edilmiş" bir toplumun üyeleri olayları bu şekilde görmemişti. Fikirlerin çeşitliliği konusunda, kişi bunlar arasında seçim yapma ihtiyacı duymadığı müddetçe bir bulmaca söz konusu olmuyordu. Mannheim görüşüne göre, gündeme "uzlaştırılabilirlik" sorusunu yerleştiren modern sosyal mobilitenin -sosyal pozisyonlar arasında bireysel bir biyografi yoluyla sosyal mozaiği karışlayan insan trafiği- başlangıcıydı. Çağımız belki de anlaşmazlığa ilişkin derece ve yoğunluk açısından özgün bir çağ değildir. Ancak barındırdığı anlaşmazlıkların daha önceki zamanlara kıyasla çağdaşlara daha kolay görünen şekilde olduğu şüphe götürmemektedir. Coğrafi, sosyal ve entelektüel mobilitenin nefes kesen hızı aksi halde diğer koşullarda birbirlerinin varlıklarından asla haberdar olmayacak (veya karşılaşırlarsa da

bölgesel veya sosyal ayrılık kurallarını yerine getirecek) dünya görüşlerini karşı karşıya getirmektedir. Bu nedenle ilk defa iletişim, anlama, uzlaşma ve anlaşma konuları toplum üzerinde bu tür bir ürkütücü aciliyet ile baskı yapmıştır.

Bu yeni, karakteristik olarak modern görevler bağlamında, "kolektif bilinçsizliği" "kolektif bir bilinç" durumuna dönüştürmek, insan eyleminin saklı kaynaklarını çağlardır bulundukları yer olan bilinçsizlik halinin derinliklerinden entelektüel analizin spot lambasının tam ortasına çekmek için bir şans yaratılmıştır. Tabiri caizse, tarih bunları zaten yüzeye çıkarmıştır; "belirleyici değişim tarihsel gelişim sahnesinin daha önceden tecrit edilmiş tabakaların birbiri ile iletişime geçtiği ve belirli bir sosyal sirkülasyonun oturtulduğu zamanda gerçekleşmektedir"; işte o zaman "aynı dünyaya ilişkin birbirinin aynısı insan düşünme süreçleri nasıl olur da söz konusu dünyanın farklı kavrayışlarını üretir"[17] sorusu neredeyse kendi kendine sorulur. Hâlâ ihtiyaç duyulan şey ise zorluğu kabullenebilen ve doğru cevabı bulmak için doğru yolu bulma yeteneğine sahip olan türden insanlardır.

Artık her bir toplum, toplum için toplumun meşgul olduğu yaşam tarzlarının yorumuna ilişkin her türlü cevabı vermekte -"o toplum için dünyanın bir yorumunu temin etmek için"- uzmanlaşmış insan gruplarına sahiptir. Mannheim bu gruba "entelektüel kesim" adını vermektedir. Dengeli bir toplumda entelektüel kesim de dengelidir ve iyi tanımlanmış ve kurallar tarafından yönetilen bir statüye sahiptir. Bir kast toplumunda ise entelektüel kesimin kendisi bir kasttır. Ancak yeni entelektüel kesim modern toplumumuz gibi dengesiz ve sosyal sınıftan olmaktan uzaktır. Yine "modern çağların belirleyici gerçeğinin", "entelektüeller tarafından kapalı ve ayrıntılı bir biçimde organize edilmiş yerde, bir entelektüel kesimin doğmuş olduğunu" öğreniriz.[18]

Pek çok karakteristik, "bilginin sosyal belirlenmesi"ne ilişkin aldatmaca ve bozuklukları görme görevi için modern entelektüel

17. Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 7-8.
18. A.g.e., s. 10.

kesim tarafından dikkatle seçilmiştir. Başlangıç olarak, modern toplumun açıklığı fikrine sadık olan yeni entelektüeller hayatın tüm tabakalarından ve her kesiminden gelmektedir. Entelektüel faaliyetleri içerisine, daha önce sistematik bir ifade etme seviyesine asla erişmemiş olan bilinçaltı, ayrıntılı özlemleri ve sıkıntı sebepleri dahil olmak üzere, toplumun pek çok grubunun geleneklerini ve tecrübelerini katmaktadırlar. Daha da önemlisi hâlâ "entelektüel artık daha önceki gibi bir sosyal sınıf veya kademenin bir üyesi değildir"[19] ve bu nedenle bir kurumun tutucu disiplini veya bir sosyal sınıfın eşit derecede kör edici *esprit de corps'u* tarafından dikte edilen uyarı ışıklarından arıdır. Entelektüeller artık kendi ilişkilerini seçmekte özgürdür; ses vermekle bağlı oldukları tek bir dünya görüşü yoktur, vaaz etmeye zorlandıkları veya eğitildikleri tek bir grup menfaati yoktur. En azından dış sosyal kısıtlamaları açısından, "ilişkilerini seçme", "orijinal olarak ait olmadıkları sınıflara kendilerini bağlama" gibi yeni bir yetenekleri bulunmaktadır.[20] Bu nedenle hem gerçek bilgiyi şekillendirmek için zengin materyallere hem de eğer istedikleri bu ise bunu gerçekleştirme özgürlüğüne sahiptirler.

Çeşitli tecrübelere ve ilgi alanlarına erişim neden objektif bilginin üretilmesini ve kazanılmasını kolaylaştırmalıdır?

Geleneksel tarihsel hermenötiklerin merkezî kategorisi, hatırlayacağımız üzere, Zeitgeist'tır; bu görüşe göre insan bilincinin kendini ifade etmesine ilişkin değişebilirlik çoğunlukla birbirini izleyen çağların değişen ruhları içerisinde gerçekleşir. Her tarihsel aşama kendi özgün koşullarına bağlı olan ve eşzamanlı olarak özgün yaşam tarzının bütünlüğünü belirleyen bir bilinç formuna sahipti. Tüm hermenötiklerin, bu tip bir bilinç ayrımına (tarihsel zamanın ekseninin yanında) gerçek ve yalana ilişkin kavramların uygulanamaz veya en azından alakasız olduğuna ilişkin açık olmayan varsayımı bulunuyordu. Bir Zeitgeist, sadece kendi tarihsel ortamına ait bağlamda makul bir biçimde yargılanabilir; daha sonraki bir bakış açısı, içeriklerinin daha

19. A.g.e., s. 11.
20. A.g.e., s. 141.

iyi anlaşılmasını kolaylaştırsa da, az bir olasılıkla bunu gerçeğin "bozulması" olarak ortaya koyardı. Mannheim'ın da uygun bir şekilde vurguladığı gibi, bu göreceliliğin davranışı değildi: Görecelilik bizim diğer tüm bilinç formlarını "doğru" olan formdan sapmalar olarak görmemize olanak veren ideal bir model olarak tek, görünmez bir gerçeği varsayar; sadece bu norm gerçek öncül olarak alındığında kişi pratikte gerçeğin bilinemez olduğunu belirtmek suretiyle bağıntıcı bir tavrı benimseyebilir (çünkü hiç kimse sosyal terbiyesi, kültürel olarak belirlenmiş değerleri veya dilinin sınırlarının ötesine adım atamaz). Görecelilik yaklaşımı bu nedenle bir tür "olumsuzluğun olumsuzluğu"dur; ilk olarak kişi bir tarihsel gerçek standardının ışığında tarihsel bilinç formlarını eleştirmeye çalışır, daha sonra doğru veya yanlış bir biçimde, girişimin yararsız olduğu sonucuna, nihai olarak da "emik" ("etik"ten ziyade) yaklaşımın, yani "iç kaynaklı kategorilerden" yaklaşımın çeşitli bilgi formlarının yargılanabileceği tek yöntem olduğu sonucuna varır. Bu bağlamda, hermenötiklerin Zeitgeist'a yaklaşımı bağıntıcı değildi; gerçeğin tarihsel standardının hiçbiri ilk başta deruhte edilmemişti ve böylece varlığına veya "bilinebilirliğine" ilişkin bir reddetme de mümkün değildi. Onun yerine Zeitgeist uygulaması, Mannheim'ın kelimeleriyle "ilişkiselci" idi. İlişkisel bir davranışı almak basitçe "tarih içerisinde anlaşılır olan şeyin tarihsel tecrübenin akışında doğmuş oldukları problemler ve kavramsal yapılara referans yapılarak formüle edilebileceğini" ileri sürme anlamına gelmektedir.[21] Kişi, ilişkisel davranışın Florian Znaniecki'nin "hümanistik katsayı" adını verdiği şeyi uygulamaya ilişkin mütevazı taleplerin ötesine geçmeyeceğini, başka bir deyişle, kültürel fenomen öğrencisinin "bu donenin kendisi için ne ifade ettiğini değil, diğerleri için ne ifade etmiş olduğunu ve belki de hâlâ neyi ifade ediyor olduğunu keşfetmeyi" denemesi gerektiğini söyleyebilir.[22] Bu bağlamda Mannheim tarihsel araştırmayı Zeitgeist konsepti tarafından

21. A.g.e., s. 71.
22. Florian Znaniecki, *Cultural Sciences: Their Origin and Development*, University of Illinois Press, Urbana ve Londra, 1963, s. 133.

tasvir edilmiş olarak üstlenen araştırmacının "nihai gerçeğin ne olduğu problemi hakkında endişelenmemesi gerektiğini" kabul etmektedir.[23]

Bu, bizim gözlerimizi geniş ölçüde farklılık gösteren menfaatler ve görüşlerin, Zeitgeist kategorisinin ötesinde tarihe bakışımızı genişleten, -bir bütün olarak çağın münhasır bir değerler sistemi olarak- aynı tarihsel dönem içerisinde birlikte var olmasına son zamanlarda yol açan, modern tecrübemiz olmuştur. Tarihsel anlama görevi Zeitgeist araştırması ile sınırlandığı müddetçe uykuda olan gerçek problemi "belirli bir tarihsel dönem içinde birbirlerinin yanında varolan normlar, düşünce tarzları ve davranış modelleri"ne ilişkin çeşitliliğe karşı hassas hale geldiğimiz anda tarihsel araştırma içerisine girer.[24] Kişi farkındalığın değişen formları ile değişmekte olan tarihsel koşullar arasında sıkı bir tekabüliyet olduğunu varsayabildiği müddetçe insan bilincinin tarihsel formlarına ilişkin halefiyet tarafından gereksiz yere rahatsız olmamalıdır; belirli koşullara ilişkin geçerlilik, zaman dışı gerçeğe ilişkin diğer kriterleri lüzumsuz kılan yargılama kriterleri sunar. Ama peki ya "birbirlerinin yanında varolan" tüm form serileri? Şüphesiz bunların hepsi "belirli bir durumda", eğer belirli durum tüm çağdaşlar için tek ve aynı olarak yorumlanırsa, geçerli olamaz. Tarihsel hermenötik geleneğinde eğitilmiş bir kişi bu uyarıya eski terimlerle yeni problemin bir ifadesine yönelik bir girişimde bulunmak yoluyla karşılık verebilir: Tarihsel zamanın bir fonksiyonu olarak bakış açılarının değiştirilebilmesi açısından bakış açılarına ilişkin yatay, ortak zamansal bir çeşitliliği ifade etmek. Gerçekten de, bu en azından ilk başta Mannheim tarafından verilmiş olan cevaptır. Tarihsel hermenötiklerin daha önceki kelime dağarcıklarında yer almayan "yanlış bilinç" konseptinin sunulması ile hâlâ Zeitgeist fikri etrafında organize edilmiş gidişat evreninde yeni bir kavram (ve yeni tecrübe) bağdaştırmaya çalışmaktadır:[25]

---

23. Mannheim, *Ideology and Utopia,* s. 74.
24. A.g.e., s. 84.
25. A.g.e., s. 86, 87.

"Bu bakış açısından bakıldığında, bilgi, bir durumla ilgili olarak yeni gerçeklikleri göz önüne almadığında ve bunları uygun olmayan kategoriler içerisinde düşünmek suretiyle gizlemeye çalıştığında, bozuk ve ideolojiktir..."

Aynı tarihsel dönemde ve aynı toplumda pek çok bozuk iç zihinsel yapı tipi söz konusu olabilir, bunlardan bazıları şimdiye uygun yetişmemiş ve bazıları da çoktan şimdinin ötesine geçmiştir.

Dolayısıyla Mannheim'ın, "gerçekliğin iki bozuk tipi", zamanları ile arası bozuk iki tür farkındalık olan ideoloji ve Ütopya arasındaki kötü şöhretli ayrımı söz konusu olmaktadır; biri çok uzun bir geçmişe takılıp kalmış durumdadır ve diğeri de çok uzun süreli bir geleceğe bakmaktadır; her ikisi de şimdiye saygı duymamakta ve tek başına geçerliliğin mevcut standartlarını oluşturma yetkisine sahip olan Zeitgeist'a sadık değildir.

Mannheim'ın partici menfaatlere ilişkin "yanlış bilincin" yalnızca düşünce şartları olarak değil aynı zamanda gerçekliğin bozulmasının kaynağı olarak muamele etmesi çalışmasının ana gerilimine karşı görüldüğünde anlaşılır hale gelmektedir: Şöyle hatırlayalım, çalışmasının kaynaklandığı tarihsel hermenötiklerin söylemsel formasyonu ile iletişim kurmak istediği ampirik sosyoloji evreni arasındaydı. Mannheim'ın ideoloji konsepti, tarihsel zaman kavramı etrafında toplanan hermenötik "ilişkiselciliğe" ilişkin temel kategorileri kurtarırken, ampirik sosyoloji tarafından ilerletildiği şekilde "nesnel gerçek" kavramında entelektüel olarak ustalaşmaya yönelik çabasından kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Sosyoloji görevi, Mannheim'ın gördüğü şekilde, "hangi mevcut fikirlerin belirli bir durumda gerçekten geçerli olduğunun" belirlenmesi için, tarihsel hermenötiklerin görevlerine tabi kılınmıştır. Ancak bu ana görevi gerçekleştirmek için, sosyoloji "düşünceyi etkileyebilecek fiilî olarak varolan sosyal durumdaki tüm faktörlerin tarafsızlığını bozan tarafa aldırmadan analiz etmelidir".[26]

---

26. A.g.e., s. 69.

Zaten Mannheim tarafından bu "düşünce üzerine sosyal etki" konusuna isnat edilen tam anlamı kesin bir biçimde yorumlamanın zorluğundan -çalışmasının en önemli çelişkisi ile alakalı bir zorluk- bahsetmiştim. Bir taraftan pek çok ifade bize Mannheim'ın "sosyal etki"sinin sosyal yapı içerisinde işgal ettiği yer yoluyla bireysel veya grupsal tecrübe üzerinde empoze ettiği ampirik sınırlandırmalara işaret ettiği sonucuna varmamıza olanak sağlamaktadır. Bu nedenle bilişsel sürecin ürünlerinin "dünyanın her bir muhtemel halinin bir grubun üyelerine ait kapsamın alanına girdiği için değil fakat yalnızca grup için ortaya çıkan zorluklar ve problemlerden kaynaklananlardan oluştuğu için" farklılaştığını okuruz.[27] "Sosyal etki" burada kavramanın teknik koşullarından kaynaklanmaktadır; eğer gruba daha önceden reddedilmiş olan teknik koşullara erişim hakkı sağlansaydı farklı bir bilgi türü elde edecektir. Mannheim'ın ateşli bir takipçisi olan Ichheiser bir defasında bunu görselleştirmek için şu mecazı kullanmıştır: "İçerisinde A, B ve C isimli üç kapının olduğu penceresiz bir oda varsayın; her kapıda bir anahtar bulunmakta; A kapısındaki anahtarda yeşil ışık, B kapısındaki anahtarda kımızı ışık ve C kapısındaki anahtarda ise mavi ışıklar bulunuyor; P, Q, R isimli üç adamın odaya sıklıkla ve her biri aynı kapıdan olmak üzere girdiğini ancak ikisinden birinin aynı kapı aracılığıyla girmediğini varsayın. Sürekli olarak A kapısını kullanan P kesin bir biçimde odanın yeşil olduğuna inanacaktır (ve bu inancını savunmak için sarsılmaz bir ampirik kanıta sahip olacaktır); B kapısını kullanan Q kesin bir biçimde odanın kırmızı olduğuna ikna olacaktır ve R de elbette odanın mavi olduğuna ilişkin bir şüpheye sahip olmayacaktır. Her üç mantık da rasyonel olarak güvenilir ampirik kanıta dayanmaktadır. Ancak, her biri kendine özgü yöntem içerisinde mekânsal olarak bulunurken, uzlaşmaz sonuçlara varmaktadırlar."

Mannheim modern düşünce tarzlarının tiplerine ilişkin ünlü listesinin bazı kısımlarında (tüm kısımlarında olmamakla

27. A.g.e., s. 26.

birlikte) "sosyal etki" kavramını uygular görünmektedir. Bu, "bürokratik muhafazakârlık" tartışmasında özellikle dikkat çekmektedir. Bu durumda şöyle iddia etmektedir:[28]

Tüm politika problemlerini idare örtüsü altına saklamaya kalkışmak (onun düşünce tarzının belirleyici özelliği) memurun faaliyet alanının sadece halihazırda formüle edilmiş olan kanunların sınırları içerisinde var olduğu gerçeği ile açıklanabilir. Dolayısıyla kanunun geliştirilmesine ilişkin başlangıç faaliyetinin kapsamı dışına düşmektedir. Sosyal olarak sınırlı ufkunun bir sonucu olarak, görevli sosyal olarak şekillendirilmiş menfaatler ve belirli bir sosyal grubun altında yatmakta olduğu yürürlüğe girmiş her kanunun arkasındakini görmeyi başaramaz.

Ancak tüm ideal tipler Ichheiser'ın mecazı ile ileri sürülmüş ve sosyolojik ampirizm yoluyla ilham olunmuş yoruma kolayca kendilerini veremezler.

Örneğin sözde "proleter bakış açısı"na ilişkin olarak Mannheim ampirik sosyolojiyi daha az ve hermenötiklerin yaratıcı yapılarını daha çok hatırlatan şeyler söylemektedir. Dolayısıyla şunu okuruz:

Örneğin çalışan sınıfın tek tek üyeleri proleter Weltanschauung olarak adlandırılan bir bakış açısının tüm unsurlarını tecrübe etmezler. Her bir birey yalnızca bu düşünce sisteminin belirli parçalarına katılır...

Dolayısıyla, bu bakış açısı eğer bireylerin kolektif tecrübesinden gelmiyorsa nereden gelmektedir? Cevap: Böyle bir bakış açısına ilişkin ihtiyaçtan kaynaklanan, grubun bakış açısı olmayan sınıf bakış açısıdır (analist için görünen):[29]

Sosyolojik olarak incelendiğinde bu teoriye ilişkin aşırı ihtiyaç, kişilerin yerel yakınlık yoluyla değil fakat geniş kapsamlı bir sosyal alandaki benzer yaşam koşulları yoluyla bir arada tutulduğu bir sınıf topluluğunun ifadesidir... Dolayısıyla tarihe ilişkin rasyonalize edilmiş bir düşünce (ki bu Mannheim'a göre proleter bakış açısının ayırt edici özelliğidir) mekânsal olarak

28. A.g.e., s. 105.
29. A.g.e., s. 52, 117.

dağılmış gruplara yönelik sosyal olarak birleştirici bir faktör olarak hizmet etmektedir...

Bu durumda, "sosyal durumun" grubu "bir bakış açısına sahip olmak" için çok da açık olmayan bir yola teşvik ettiğini ancak bakış açısının alabileceği gerçek forma yönelik olarak pek de hesap sorulabilir olmadığına dikkat ediniz. Bu nedenle "proleter bilinç", her ne kadar her ikisi de "düşünce üzerindeki sosyal etki" prensibinin uygulaması olarak aynı tipoloji içerisinde görünse de, "bürokratik muhafazakârlıktan tamamen farklı bir kavramdır."

Ancak Mannheim'ın bulgusal kuralını kullandığı anlam (sosyal kaynakları ile paralel olarak düşünceyi anlamak) müphem olsa da, tüm bilgilerin kaynağının işaretini taşıdığı ve dolayısıyla hiçbir bilginin kendisini kendi sosyal köklerinden ayırmadan gerçek bir evrensel bakış açısına erişemeyeceğine ilişkin görüşü konusunda tutarlıdır:[30]

Eğer gözlemci veya düşünür toplumda belirli bir yer ile sınırlandırılmış ise, problemlere kapsayıcı bir anlayış kazandırmak açık bir şekilde imkânsızdır... Kendi tarihsel süreci içerisinde doğal olarak öyle görünmektedir ki, kişinin bakış açısını sınırlayan darlık ve sınırlamalar birbirinin zıddı bakış açılarının çarpışması yoluyla düzeltilme eğilimindedirler.

Bu ifadeyi tam olarak belirtelim: Sosyal sistem içerisinde yükümlülerine nesnel gerçeğe ilişkin doğrudan bir anlayış teklif eden bir bakış açısının bulunabilmesi olasılığı söz konusu olamaz. Bu muhtemelen modern entelektüellere de uygulanır. Kişi gerçeğe yalnızca gerçeğin çeşitli deformasyonlarını birbirleriyle yüzleşmeye ve çarpışmaya zorlamak suretiyle erişebilir. Gerçek, değersiz posadan elde edilen değerli bir saf altın külçesi gibi, birbirlerinin blöfünü görmüş ideolojiler molozu içerisinden çıkarılabilir. "Yalnızca tam anlamıyla her bir bakış açısının sınırlı kapsamının farkında olursak bütünün kavranmasına yönelik araştırmanın yapıldığı yoldayız demektir."[31]

30. A.g.e., s. 72.
31. A.g.e., s. 93.

Dolayısıyla, diğer tüm bakış açılarından farklı olan, insan gözünün kutsal olanın ağırbaşlılığı veya her şey bilmesini elde edebildiğinde bu "bakış açısı" nerededir? Sadece kutsal göze benzediğinde, başka bir deyişle kendini toplumun sınırlarının ötesine fırlattığında. Bu imkânsız olduğundan, en yakın ikame entelektüel kopmadır: Kişinin kendisini özellikle herhangi bir bakış açısına bağlamaya ilişkin inatçı reddi ve tüm bakış açılarını partikülarist bakış açısının türevleri olarak görmeye yönelik eşit derecede inatçı ısrarı.

Bu kesinlikle tarihin modern entelektüellere sunmuş olduğu bir şanstır:

Her ne kadar sınıflar arasında konumlandırılmış olsa da (bu katman) bir orta sınıf oluşturmaz. Elbette sosyal menfaatlerin nüfuz etmediği bir elektrik süpürgesi içerisinde de askıya alınmış da değildir; tam tersine sosyal hayatın içine işleyen tüm bu menfaatleri kendi içerisinde sınıflandırır.

Diğer sosyal gruplardan farklı olarak, entelektüellerin grubuna bağlanma entelektüel bir karar meselesidir; dolayısıyla sadece ve sadece bakış açılarına bilinçli kontrole tabi faaliyet aracılık eder. "Mesele" yoluyla belirlenmelerine ruhun faaliyeti aracılık eder. Dolayısıyla onların durumunda, perspektiflerin genişliği ve anlayışların derinliği, ama yönelik olarak tasarlanabilen ve kasten uygulanabilen entelektüel faaliyet yöntemine bağlıdır. Tüm olağan sosyal belirlemelerin en üstünde, entelektüeller "aynı zamanda tüm bu çelişkili bakış açılarını içermekte olan entelektüel aracı tarafından bakış açıları içerisinde belirlenirler".[32] Kendilerini tamamen belirli bir sınıfın ideolojisi ve uygulaması içerisine daldırmak isteseler bile, asla tam anlamıyla başarılı olamazlar; kendi psişik özellikleri göze çarpacaktır. "Tüm bu bağlantıların üzerinde, modern entelektüellerin heterojen kökeni, organizasyon eksiklikleri ve gevşek bir yapı meydana getirmeleri, birlik içerisinde veya tekelci himaye eksikliği vs nedeniyle, (entelektüel), eğitiminin kendi zamanlarının ihti-

32. A.g.e., s. 139-140.

laflarındaki çoğu katılımcının yapmış olduğu üzere, yalnızca tek bir perspektifte değil çok sayıda perspektif içerisinde, günü problemleri ile karşılaşmak için kendilerini donatmış olduğu gerçeği yoluyla motive olurlar."[33]

Weber'in nötr değerli sosyal bilimcilerinin aksine, Mannheim'ın entelektüelleri toplumun kendileri ile birlikte olduğu ve kendilerinin salt bir bütün olarak topluma ilişkin ana eğilimi yansıtıyor oldukları düşüncesinden herhangi bir teselli elde edemezler. Tersine, kendi yalnızlıklarına ilişkin dayanılmaz bilgi tarafından rahatsız edilmelidirler. Yaptıkları şey en esaslı özellikleri içinde sosyal yaşama ilişkin mizaca karşıdır. Tanıdık dünya içerisinde sonsuza kadar yabancı olarak kalacaklardır. Nesnel anlamanın sosyal olarak kesinlikle belirlenemeyeceğine ilişkin imkânsızlıktan ümitsizlik duyarak, uygulamalarında sosyal tespite ve bununla birlikte toplumun kendisine meydan okurlar. Hayatlarını, yalnızca kendilerinin çok iyi bildiği şekilde, başarılı olamayacakları bir göreve adarlar.

"Daha geniş bir bakış açısı elde etme kapasitesi sadece bir sorumluluk olarak göz önünde bulundurulmalı mıdır? Daha ziyade bir görevi temsil etmez mi?"[34] Ancak *lasciate ogni speranza* (tüm umudunu terk et); sadece kendi iradenizle hareket ediyorsan size yardımcı olacak ve hatta sizi teselli edecek hiçbir şey yoktur, bu görevi yerine getirmeyi taahhüt edersiniz. Bildiğiniz şey "yalnızca belirli tipteki entelektüellerin sosyal olarak mevcut perspektifleri test etmek ve kullanma ve bunların tutarsızlıklarını tecrübe etmeye yönelik maksimum fırsata sahip olduklarıdır".[35] Gerçekten de görevinizin bir *bellum contra omnes* (herkese karşı savaş) olduğu göz önüne alınırsa, bu hiçbir şekilde ruhsal rahatlık vermemektedir.

Mannheim'ın entelektüellerine verdiği kıskanılmaya değmez görev, kendi umuduna yönelik son çaredir. Hem hermenötik hem de sosyolojik âlemlerin en iyilerini almayı hedefleyen

33. Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture*, s. 105.
34. Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 143.
35. Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture*, s. 106.

teorisi kendi çelişkileri içerisinde miadını doldurmuştur. En barizi de, gerçek bir nesnel anlamaya dayalı gerçek bir bilimsel sosyal bilime ilişkin talebine bir temel teklif edememiştir. Bunu yapmak suretiyle, tasarlamış olduğu entelektüelleri sosyal gerçekliğin analizinde kendisinin başaramadığı bir görevin yükünü onların omuzlarına yükleyerek bırakmıştır.

Her ne kadar teorik olarak etkisiz olsa da, Mannheim'ın endişeleri -ve *İdeoloji ve Ütopya*'da çoğunlukla tam olarak ifade edilen yukarıdakiler- savaş sonrası sosyolojide "bilimsellik" eğilimlerine büyük bir canlandırıcı sağlamıştır. Yaklaşık yirmi yıllık bir süre boyunca, tek başına olmasa da, Mannheim çoğunlukla, bilginin sosyal tespitinin ideolojik çarpıklığın esasen konusunu teşkil ettiği ve sosyolojinin tüm sosyal taahhütlerinin ayrılması yoluyla bu sosyal tespite baskın geleceği görüşünün arkasındaki bir otorite olarak anılmıştır. Mannheim -açık bir biçimde oldukça erken dönem çalışmasının ispatına karşı- tüm bilgi içerisinde özetlenen sosyo-tarihsel gelenek tarafından oynanan pozitif rolden habersiz, "aşırı bilimsel olmaya eğilimli" sosyolojinin kendine dair garip körlüğünü desteklemek için kullanılmıştır. Kısacası, yaklaşık yirmi yıllık bir dönem boyunca Mannheim hermenötik gelenek tarafından önerilen samimi soruların basitçe ihmal edilmesi ve yanlış anlaşılması ve sosyolojinin hermenötiklerden meşru farz edilen bir şekilde ilişkisinin kesilmesine yönelik bir gerekçe olarak hizmet etmiştir.

Mannheim'ın bu "sosyal kabulü" her ne kadar çalışmasının toplam dengesini aşırı derecede bozsa da, tamamen mesnetsiz değildi; bu yoruma dair olasılığın gerçekten de Mannheim'ın yazıları içerisinde yer aldığını gördük. Ancak daha bariz çarpıklıklar bertaraf edilse de (son zamanlarda gerçekleşen gibi), Mannheim'ın hermenötiklerin meydan okuması ile yüzleşmesi hâlâ teorisinin en temel yapılarında derin bir biçimde sağlamlaştırılmış nedenlerle noksan kalmaktadır.

Mannheim, Weber'in dünyamızın gelişmekte olan rasyonalitesine dair bakış açısını paylaşmamaktadır. Bildiği kadarıyla, dünya savaşan ve dar bağnaz hizipler arasında parçalanmaya

sonsuza kadar devam edebilir. Evrensel iletişime bağlı olan bir mantık, nefret ve cemaat sisteminin sınırları boyunca veya bunların üstünde anlamayı kolaylaştırmak için asla yeterince güç kazanmayabilir. Mannheim'ın "transandantal sosyolojik gerekirciliği" maddi *hoi poloi'a* (toplum) yönelik akla uygun anlamayı gerçek kılmak için evrensel terimler içerisinde ifade edilmektedir. Yalnızca entelektüeller durumunda, bu gerçek kolektif Prometheus kendi kanserli özelliklerini nötrleştiren sosyolojik gerekirciliğe sahiptir. Prometheus dünyaya gerçek anlama şansını verir. Aksi halde anlama görevini daha kolay kılabilecek hiçbir hususiyet göstermez. Mannheim'ın gerçek anlamaya ilişkin senaryosunda anlama amacı olarak sosyal dünyaya hiçbir rol verilmemiştir. Bazı sosyal dünya tiplerinin diğer tiplerden daha fazla gerçeğin açıklanmasına ikna edilebilir olma olasılığı ciddi bir biçimde ele alınmamaktadır. Burada, hem Marx'tan hem de Weber'den ayrılmaktadır ve bu nedenle objektif anlamanın tarihin mantığından daha başka bir şeye temellendirilmesi umuduna ilişkin göreve keskin bir odak noktası getirmektedir. Entelektüellerin mesleğinin işlevi olarak gerçek anlama, imtiyazlı ve bağlayıcı bir otorite ile mesleki yorumlarını tedarik edebilen yöntemler ve yollar içerisine daha derin bir anlayış getirmeyi gerektirmedir.

5
Aklın Bir Ürünü Olarak Anlama: Edmund Husserl

Husserl, belki de anlam problemine "akılcı" çözümün en radikal ve çetin taraftarıdır. Hermenötik görevine 20. yüzyılın yaklaşımını kökten değiştiren çalışmasında, gerçeği arayan akıl adına ortaya konulmuş olan en yüksek iddialar ve bariz yorum arayışlarının kati surette aşamayacağı sınırların esini bulunmaktadır. Husserl'in anlamanın tarihsel göreliliğine cevabı olan fenomenolojik indirgeme metodu, (Paul Ricoeur'un açıklamasına göre) bilincin kendisini, kendisinin tarihsel ve sosyal karmaşıklıklarından ayırıp bir mutlak olarak teşkil etmesi gerekir; bilinç, indirgemenin sonucunda kalan tek dünyaya dö-

nüştüğünde, tüm varlıklar bilinç için birer anlama dönüşecektir; onlar yüklemlere değil fakat bilince göre olanlara sahip olacaktır. O zaman; ve yalnızca o zaman, dünyadan özgürleştirilmiş bilinç gerçek anlamı; olumsal anlamı değil, görünen anlamı değil – gerçek, gerekli özü itibariyle olan anlamı– kavrayabilecektir.

Her muhteşem çalışmada olduğu gibi, kendilerinden Husserl'in katkısına yaklaşılabilecek olan pek çok taraf ve bu katkının öneminin kendisini tecelli ettirdiği pek çok bağlam vardır. Biz burada yalnızca tek bir bağlama yoğunlaşacağız: O da Husserl'in, anlama sürecini, tarihle irtibatıyla kendisine dahil edilen görelilik mikroplarından ve tarihsel olarak sınırlı aktörlerin psişik dünyalarından arındırmak için en radikal çabasıdır. Bu çaba, gerçeği, tarihsel olarak değişen insan psişesinin değişken koşullarından daha sağlam bir zemine oturtmuştur. Husserl, tarihsel fenomen olarak düşüncelerin –belirli anlarda gerçek kişilerin kafalarındaki olaylar gibi– onulmaz bir şekilde göreli olduğunu ve bunlara hiçbir "mutlak gerçek" fikrinin yerleştirilemeyeceğini kabul eder. Dolayısıyla o, psikolojik çağrışımların anlama sürecinden arındırılması gibi zahmetli bir göreve soyunmaktadır. Her kim bir şeyin, sırf insanlar tarafından gerçek olduğu düşünüldüğü için gerçek olduğunu iddia ederse, aslında o kişi gerçek kavramını yok eder. Her kim, örneğin, mantık kurallarının, sırf insan düşüncesi bu şekilde organize olduğu için geçerli olduğunu ve gerçek sonuçlara yönlendirdiğini düşünürse, o kişi mantığı gerekli ve bariz geçerliğinden yoksun bırakır.

Dolayısıyla Husserl'in çalışmasında, anlamın aranması işi psişik olaylar dünyasından ayrışmaktadır. Anlam artık ampirik aktörün bir "malı" veya iki özerk özne olan aktör ile aktörün yorumcusu arasındaki bir müzakere ürünü değildir. Biz ya anlamı "tarihe batmış" ampirik varlıklardan bağımsız olarak kavrarız, ya da gerçek anlamları, yani herkes tarafından kabul edilmesi gerekecek şekilde bariz olan anlamları yakalama ümidini terk etmek zorunda kalırız. Bariz türdeki hiçbir anlam, bu veya şu tarihsel bireyler tarafından "düşünülüyor olma" tarihsel gerçeğine yerleştirilemediğinden, Dilthey tarafından "doğa bilgisi"

ile "ruhsal bilgisi" arasında dikkatli bir şekilde çizilen sınır, Husserl'de kaybolur. Husserl'in bakış açısıyla, anlama teorisi, yalnızca genel bilgi ve hakikat teorisi olarak çözülebilir.

Bilgimizin yanlış olabilecek olan yalnızca bir hipotez olması yaygın bir hakikat olsa da, belki de bize hatırlatılmasından hoşlanacağımız ve zevk alacağımız bir hakikat değildir. Derin düşünme ânında kafamıza dank eder ve dank ettiğinde de, etkisi dehşet verici olabilir. "Olabilir" yazdım, çünkü bazı insanlar şok olmamayı başarır. Karl R. Popper buna örnektir. Ona göre:[1]

Sonunda anlaşıldı ki, bilgimiz daima yalnızca farazi çözümlere bulunulan önerilerden oluşmaktadır. Böylelikle, bilgi fikri, prensipte, kendisinin bir yanılgı olduğunun anlaşılacağı ihtimalini, dolayısıyla da bir cehalet halini içerir.

Hâlâ kendisinde, kendisini onaylar şekilde, Ksenophanes'ten alıntı yapma hakkını gördüğünü kabul ederek:[2]

> "Tanrılar bize her şeyi ilk başta
> göstermedi; bunu zamanla yaptı,
> Arayarak öğrenebilir ve şeyleri daha iyi bilebiliriz..."

Bu temelsiz umut vasıtasıyla, Popper kendi kabulünün ifşa ettiği ihtimalden dehşete düşmemeyi bir şekilde başarmaktadır. Aslında, şayet gerçek olduğuna inandığımız her bir iddia, kati surette tam olarak doğrulanmaz ve yalnızca başarılı çürütme çabalarına karşı sonsuz ve hiçbir surette sonuçlandırılmayacak şekilde savunulursa; dolayısıyla, şayet gerçek olduğuna inandığımız her bir iddia, prensipte, foyasını bizim cehaletimizin arkasına saklarsa, şüpheli iddianın yerine koyduğumuz bir iddianın, yerine konulandan "daha gerçek" olduğundan nasıl emin olabiliriz ki? Eğer şeylerden asla emin olamazsak, şeyleri daha iyi bilebildiğimize nasıl inanabiliriz ki? Leszek Kolakowski, Popper'ın tarafını seçmiş birisi için "bilimin gerçeğe daha da

1. Karl R. Popper, Çev. Glyn Adey ve David Frisby, "The logic of the social sciences", Theodor Adorno vb, *The Positivist Dispute in German Sociology*, Heinemann, Londra, 1976, içinde, s. 9.
2. A.g.e., s. 104.

bir yakınlaşma olarak gelişiminden konuşmanın hiçbir mantığı olmadığını"; bu kişinin "'sadece mutlak gerçeği" değil aynı zamanda *kısaca* gerçeği, sadece bir şeyin zaten kazanmış olduğu kesinliği değil aynı zamanda umut edilen gerçeği de kesinlikle reddedeceğini" söylerken haklı değil mi?[3]

Popper'ın metaneti hayret vericidir çünkü kendisinin ve –bizim– bilgimizin zayıf temellerinin doğasını anlasa da bunu muhafaza etmektedir. Fakat Popper'da Tanrısal sükûnet olarak görülmesi gereken tavır, "Bildiğim şeyleri nereden biliyorum?" veya "Bildiğim şeylerin gerçek olduğundan nasıl emin olabilirim?" şeklinde sorular sormayanlar tarafından; tabiri caizse, bilgilerinin meşruiyeti hususunda kaygılanmadan öylece biliyor olanlar tarafından, duygusuzca ve çaba göstermeksizin kabul edilir. Ve çoğu insan, ömürlerinin çoğu boyunca, bu kategoriye girer. Husserl'ın korkusu, Popper'ın sükûneti, Kolakowski'nin kasvetli yargısı hep, günlük yaşamın seviyesinden ve kendi başına oluşturabileceği sorulardan bir veya iki gömlek daha üstündür. Filozofun gözlerinin önüne getirildiğinde çok rahatsız edici hale gelen, bilgimizin kırılganlığı bir şekilde günlük yaşama gölge etmemektedir. Bir şekilde bildiklerimizle idare etmekteyiz. Günlük görevlerimiz için, bilgimizin dayanakları hakkında sorular sormaya ihtiyacımız yok. Bilgi adı verilen bütünün parçaları olarak sahip olduğumuz bilgilerin, kendilerinin bir kimliği ile ve kendi dayanaklarına olan bir ihtiyaçla, ufak tefek şeylerini hemen hemen hiç idrak etmeyiz. Arada bir, inançlarımızın herhangi birinin yanlışlığını fark ederiz; bu fark edişlerin bazıları ne kadar acı verici olsa da, bunlar nadiren yargımızın köklü sağlamlığına inanmama anlamına gelir. Kendi mesleğimizin içerisinden, filozofların kaygılarını yalnızca boş zaman mesleği olarak görebiliriz.

İlgili yaşamlarımızda ağır ağır ve güçlükle ilerlememizi sağlayan bu soğukkanlı sükûnet, Husserl'ı çileden çıkarmıştır; kendisini harekete geçiren, bizim sorularımız değil, sessizliğimizdir;

3. Lezsek Kolakowski, *Husserl and the Search for Certitude*, Yale University Press, New Haven, 1975, s. 28, 29.

bizim kendisinin yatıştırmak istediği boşluk korkumuz değil, bizim kendisinin düzeltmek istediği tehlikeye kayıtsızlığımızdır. Husserl, bizim anlamamızın zorlukları konusunda bize yardım etmek için değil, anladığımızı düşündüğümüz şeyin, bu şeyin tek dayanağı olduğu şeklindeki yanlış inançlarımıza sahip olduğuna bizi ikna etmek için yola çıkmıştır. "Biz", burada, rehavetini paylaşan bilim insanları ile birlikte, sıradan durumlarda sıradan insanlar anlamına gelmektedir.

Platon, ünlü mağara metaforunda, yaklaşık 2.500 yıl sonra Husserl'ın sorgulamasını ateşleyecek olan problemden bahsetmiştir. Onun mağara sakinleri, gözleri önlerindeki duvara sabitlenmiş bir şekilde, ömürleri boyunca oturdukları yere zincirlenmiş ve dolayısıyla yalnızca arkalarından geçen "gerçek şeylerin" gölgelerini görmeye mahkûm olmuşlardır; onlar kendilerinin yalnızca gerçek varlıkların bıraktıkları solgun izleri gördüklerini hiç anlayacaklar mıydı? Bunun mümkün olduğunu hayal etmek zor. "Mahkûmlar birlikte konuşabilselerdi, onlar sizce geçerken gördükleri gölgeleri adlandırdıklarında, şeyleri adlandırdıklarını düşünmezler miydi?" Aslında, "bu insanlar kesinlikle el yapımı şeylerin gölgeleri haricinde hiçbir gerçekliğin olmadığına inanırlardı." Daha da kötüsü, onlar zarurete değer katıp, teker teker alman her bir gölge hakkında kendilerinin zeki ve eleştirel olmasını sağlayacak olan fakat bu şekildeki "gölgeliğin" gerçekdışılığı hakkında şüphe uyandırmayan, ödüllü ve saygın bir oyun- eninde sonunda bilim diyecekleri bir oyun- icat ederlerdi: "Geçmekte olan şeyleri daha keskin gören ve bunların hangilerinin önce geldiğini, hangilerinin sonra geldiğini ve hangilerinin birlikte geldiğini en iyi hatırlayan ve bunlardan, daha sonra neyin geleceğine dair en iyi kehanette bulunan için" saygınlık, övgü ve ödüller olurdu. Bu şekilde onurlandırılan ve övülen bir "mağara bilim insanının", el üstünde tutulan ödülünü, meşgalesinin geçerliğine şüphe düşürerek riske atması pek de beklenemez. Atsa bile, diğer mağara sakinleri kendisinin ifşaatını hemen hemen hiç dinlemezdi. Onların arasındaki huzursuz bir ruhun, esraren-

giz sebeplerle, gerçek güneş ışığını aramak için mağarayı terk ettiğini bir hayal edin; bu kişinin bu şeylerin yalnızca gölgeler olduğunu öğrendiğini ve dostlarının yazgısını, onlara müjde getirerek, iyileştirmeyi arzu ettiğini bir hayal edin. Onların gerçek ile gelen mutlulukları, gerçek olmaksızın varolan mutluluklarından daha fazla olur muydu? Ve hatta onlar mesajın gerçekliğini dahi kabul ederler miydi? Her şeyden önce, onlar gerçeğin tuhaf kâşifinin güneş ışığı gezisine katılmak için hiçbir sebep görmezlerdi; söylemeye çalıştığı şeyi göstermek için, dostlarını, muhtemelen onların isteği olmaksızın, mağaranın dışına çıkarması gerekirdi. Fakat şimdi, onun başardığını, dostlarından bir tanesinin, "geçmekte olan şeylerin her birini görmesi için dışarı çıkmaya zorlandığını ve bunların her birinin ne olduğuna dair soruları cevaplamaya mecbur edildiğini farz edin. Sizce kafası karışıp daha önce gördüğü şeylerin, kendisine o anda gösterilen şeylerden daha gerçek olduğuna inanmaz mıydı?" Müteşekkir olmak yerine, "dışarı sürüklendiği için canı sıkkın ve öfkeli olurdu." Karanlık mağara duvarında dans eden gölgelerle geçen bir ömrün sonunda, gün ışığı yalnızca "onun gözlerini yakabilirdi ve gözlerini yalnızca bakabildiği ve kendisine gösterilen şeylerden daha net olduğuna inandığı şeylere çevirerek kaçardı". Yeni keşfedilen bilgiyi dostlarıyla paylaşmada başarısız olan gerçeğin çaresiz müjdecisi, başına daha kötüsü gelmezse, artık yalnızca kendisiyle alay edilmesini bekler. Kendisine "mağara bilim insanları" ile baş etmesi için meydan okunurdu fakat o, gözleri farklı bir ışığa alıştığı için, onların oyunlarını pek de oynayamazdı; dolayısıyla, "onların hepsi de ona gülüp, yukarı çıkarak görme duyusunu heba ettiğini ve yukarı çıkmaya denemeye bile değmediğini söylemezler miydi?" Şayet bir şekilde onu yakalayıp öldürürlerse, "onları serbest bırakıp yukarı çıkaran herkesi öldürmezler miydi?"[4]

Husserl'ın tüm endişeleri zaten burada, Platon'un kafa karıştırıcı alegorisindedir. İlk olarak, dehşet verici bir ihtimal olan

4. Plato, *The Republic*, Çev. W.H.D. Rouse, 514 a-517 b [Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2012].

gördüklerimizin ve tüm inandıklarımızın sadece bir gölgeler dansı olması, ikinci olarak, eğer öyleyse, bunu bilmemizin bir yolu olmaması. Üçüncü olarak, günlük yaşamımızdaki hiçbir şeyin bizi bunu bulmaya teşvik etmemesi. Dördüncü olarak, şayet birisi imkânsızı başarıp gölgelerin ardına, şeylerin kendilerine baksa bile; keşfini dostlarına anlatmada son derece zorlanacak olması.

Bu kaygılar, insanın derin düşünmeye başlaması kadar eskidir. Descartes'ın Tanrısı, Platon'un gölge yapan şeylerinin anonim taşıyıcılarının bir kopyasıdır: "Nasıl bilirim ki, dünyanın, göğün, uzayan cismin, şeklin, ebadın, yerin olmamasını ama aynı zamanda bütün bu şeylerin şimdi olduğu gibi var olduklarını bana gösterenin Tanrı'nın kendisi olmadığını?" Belki de (ve "şu zamana kadar en gerçek ve kesin olarak kabul ettiğim her şeyi, ya duyularımdan ya da duyularım aracılığıyla öğrendim") Tanrı yanıltıcı olabilir ve bilgi olarak geçen bir illüzyonu bana aşılayabilir. Neticede, duyularımın delilinin güvenirliğinin tek dayanağı, adsız Yöneticinin onları güvenilir yaptığını farz etmemdir. Fakat bunu farz ettiğimde, O'nun aksini yapabileceği ihtimalini de göz önüne alırım. Bilgimi şüpheye açmak için bu düşüncelerle iştigal etmem yeterlidir. Fakat normal durumlarda, duygusal izlenimlerde ifşa edilen dünyanın muteberliğine inancın rahat emniyetini terk etmeyi bir yere vardıramayabiliriz. Şüphelenme görevi:[5]

Zahmetlidir ve mutlak bir dermansızlık, acımasızca beni sıradan yaşamıma sürüklemektedir. Tam da uykusunda hayali bir özgürlüğün tadını çıkaran, özgürlüğünün yalnızca bir rüya olduğundan şüphe duyduğunda, uyanmaktan korkan ve bu aldatmacanın daha da sürmesi için bu kabul edilebilir illüzyonlarla işbirliği yapan bir tutsak misali, çok acımasızca, kendi rızamla, önceki fikirlerime dönüyorum ve bu güvenin huzurundan sonra gelecek olan zahmetli uyanıklığın gün ışığında değil, daha önce

5. Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, Meditation 1, Çev. Elisabeth S. Haldane ve G.R.T. Ross [*Meditasyonlar*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yay., 2015].

tartışılan zorlukların aşırı karanlığında geçirilmek zorunda olunması endişesi ile bu uykudan uyanmaktan korkuyorum.

Fakat şüphesiz, asla kesinliğe ulaşamayacağız.

Şüphe, özgürleşmenin ilk aşamasıdır; şüphe edebileceğimiz gerçeği –aslında, her şeyi sorgulayabiliriz, neredeyse şüphelenmeyeceğimiz hiçbir şey yoktur– özgürleşmenin mümkün olduğunun bir delilidir. Bu ihtimale karşın, günlük yaşamımızdaki dönüşsüz naif zulümden zevk alıyor görünmemiz gerçeği de özellikle hayret vericidir. İlk aşamada durmayı reddedip, sorgulanan bilginin yerini alan daha iyi bir bilgiye ilerleyen zihin için, daha da hayret vericidir. Bu zihne göre, ikinci aşama, birincisini merak uyandıran bir belirginlikle takip eder görünmektedir. Ne kadar ilerlerse, o kadar insanın kendisini takip edeceğini nasıl açıklayabilir ki? Yalnızca iki açıklaması vardır. Birincisi: Şüphenin kendi doğal sürecinde ilerlemesini önlemek için daha da kuvvetli güçlerin gizlice anlaştığı. Ve ikincisi: Günlük yaşamımızın şüphe ihtimalini bertaraf edecek şekilde tertip edildiğidir.

Husserl'a göre, *selbstverstandlichkeit* (öz açıklık, öz aşikârdık, öz açımlama) kendimizi safça kaptırdığımız bu yaşam dünyasının temel niteliğidir. Bu dünya akıl ile kendine yeter. Gerçekliğini sorgulamak için tek bir sebep verilmeksizin, bu dünyada yaşamımızı sürdürebiliriz. Sorgulamaktan uzak durduğum kadar (Not: Benim sakınmam kendi verdiğim bir karardan kaynaklanmamaktadır; yalnızca, sorgulamayı bir ihtimal olarak göremememle ilgilidir), Husserl'm ifadesiyle "doğal tavır" içerisinde kalırım. Kelime seçimi önemlidir. Şüpheden, saflıktan, rehavetten, kişinin sorgulama özgürlüğünü kullanmak istememesinden sakınmak; hep insanların doğal eğilimleridir. Bunların üstesinden gelmek veya bunları aşmak sıradışı bir çaba gerektirir.

Doğal tavır içerisinde kalırken (doğal tavrı takınmak yerine), "gerçeği" olduğu gibi bulmaktayım ve onu, kendisini bana şu anda (*ein Dies da!*) sunduğu gibi kabul etmekteyim. Bu genel ve istisnasız kabul, benim tüm ufak ve belirgin şüphelerimin dış sınırlarını çizmektedir. Her bir delile karşı tavrım ve ona yaptığım her yorum şüpheli ve eleştirel olabilir ve sıklıkla da öyledir.

Önceden sahip olduğum inançları sıklıkla gözden geçiririm. Dün ateşli bir şekilde savunduğum savları gerçek olmadığı şeklinde reddederim. Dünün hakikatleri, "illüzyonların", "yanlış görüntülerin", "batıl inançların" toz yığını üzerinde yığılır. Hemen hemen, gerçekliğin, doğal tavrın bu kabul edilmiş dayanağının, sürekli geri çekilmekte olduğu söylenebilir; o, bugün çoktan elenmiş olan, dünün bilgisinin onun kazmasına izin verdiği yeni siper hatlarını terk etmeye zorlanmaktadır. Sürekli hareket halinde olan, doğal tavrın gerçekliği sürekli oyalanmaktadır, fakat tüm bilginin nihai ufku olarak; otoriter bir şekilde inançlarımızı yargılayıp düzeltme hakkı asla inkâr edilmez. Gerçekliğin eleştirisi, doğal tavrın kendisinin eleştirisini zorunlu kılmaz.[6] Doğal tavrın hayret veren azmine açıklama getirmek için hiçbir kötü niyete, hatta akli yavaşlığa başvurulmaz. Bunu açıklamak için, doğal tavırdan gelen eleştiri ile doğal tavır eleştirisinin birbirine komşu olmadığını fark etmek yeterlidir. Birinden diğerine "doğal" geçiş yoktur. Doğal tavırda kaldıkları sürece, insanlar kendi konumlarını bu şekilde tanımlamazlar bile. Felsefi yargıyı kabul edip bunun, kendilerinin yaşam dünyasını temellendirenin takındıkları tek tavır olduğunu kabul ettiklerinde, onlar çoktan bir adım ötede olurlar, yaşam dünyalarına, alternatiflerden yalnızca bir tanesi olarak, dışarıdan bakarlar. Halbuki yaşam dünyasında bile düşünülmeyen aksi olmak, kesinlikle yetersizliktir.[7]

Ve doğal tavrın eleştirisi işte bu kadar imkânsızdır. Güvenli bilgi yolu umutsuzca kapalıdır. Sıradan insanların sıradan dünyasındaki hiçbir şey, kandırmanın ve kendini kandırmanın sürekli mümkün olduğu menfur halden kurtuluşu sağlamamaktadır. Kişinin ihtiyaç duyduğu, illüzyonların kalın perdesini yırtıp geçmeye yetecek gücü olan bir kurtarıcı, karizmatik bir liderdir.

---

6. Karş. Edmund Husserl, "Ideen zu einer reinen Phanomenologie und Phanomenologischen Phisophie (Ideen I)", ilk kez *Jahrbuch* für Philosophie und *Phanomenologische Forschung*'de yayınlandı, 1913, kısım 2, para. 30.
7. Hans Blumenberg, Çev. Theodore Kisiel, "The life-world and the concept of reality", (Der.) Lester E. Embree, *Life World and Consciousnes, Essays for Aron Gurwitch*, Northernwestern University Press, Evanston, 1972, içinde s. 431.

Kendisini kurtarmasını istediği kişilerin doğal içgüdülerine hâlâ başvurabilir. Her şeyden önce, sıradan insanların içgüdüsel kesinlik arzusu, kendilerini kendi başlarına kaldıramadıkları sözde aşikâr gerçeğin çıkmazına sürüklemiştir. Fakat madem onlar, yanlış çabalarında şaşırtıcı bir şekilde başarılı olup sınırlı ufukları içerisinde kolaylıkla hareket etmeyi başarmaktadırlar ve madem bu ufkun ötesine geçmek Descartes'ın açıkladığı gibi acı vericidir; peki o zaman sözümona kurtarıcı, kurtarılacak kişilerin rızasını nasıl talep edebilir ki?

Dolayısıyla, Husserl'ın kesin bilgi fikri, Blumenberg'in ifadesiyle, "illüzyona içsel hazır olma" teorilerinden bir tanesidir. Pek çok diğer düşünür ve –daha da kötüsü– öncesinde ve sonrasında uygulama adamı gibi, Husserl de sıradan insanların, yaşamın sıradan görevleri ile iştigal ederken, gerçek ilgilerinin gerçeğe yöneldiğini bilmediklerini varsaymıştır. Bu varsayım göz önünde tutulursa, onun projesi, kaçınılmaz bir şekilde[8] öncelikle içsel mekanizmaları neredeyse geçilmez olarak sunmaya ve daha sonra yine de teorinin kendisinin bu üstesinden gelme atılımı olduğunu iddia etmeye dayanan tüm bu teorilerin zayıflığına tabi olmak zorundadır. Yoğun "öz açıklık evreni" olarak tanımlanan yaşam dünyası, tavırların zararsız "dönüşümü" olarak kabul edilmesi gereken şeyi imkânsız kılmaktadır. Hapse anonim müdahaleye ve mağaradan şiddetli adam kaçırmaya şiirsel bir kolaylıkla cüret edildiği Platonik alegorideki vurgu, yaşam dünyasından çıkış için eşit umursamazlık ile açıklanamaz. İçsel sorgulanamazlığa, kendi yolunda, hiçbir dışsal sorgucu yardım etmez. Felsefenin tarihindeki bu noktalarda, şimdi Husserl'da olduğu gibi, *deus ex machina*'nın rolünü iradeci formüllerin alması tipiktir.

Bu usavurmanın zayıflığı her neyse, bu tek başına Husserl'ın değildir. Onunla bu zayıflığın gerçek ve güvenilir anlama için neredeyse tüm "nihai reçetelerin" amansız bir hastalığı olduğunu varsaymaya yetecek kadar sık karşılaşırız. Fakat zayıflığın kendi-

8. A.g.e., s. 432.

sini gösterdiği pek çok biçim vardır; her şeyden öte, düşünürlerin onu tedavi etmeyi veya en azından onu atlatmayı önerdiği pek çok biçim vardır. Husserl'ınki, onun bilincin dünyanın temeli olarak mutlak, indirgenemez, belitsel varlığına inancıdır. Kişi, kirletici öz açıklıkları temizlemek için yalnızca onun temizlik sularına dalıp gitmelidir. Fakat Husserl yalnızca filozofların bu kahramanlık davranışını riske atmasını beklerdi. Daha doğrusu, böyle bir davranışta bulunmak bir felsefe davranışı olur. Açıkça o, doğal tavırla taşınan bir yaşam davranışı değil, tabiatı gereği yapay bir tavrın teşvik ettiği bir davranıştır. Felsefe bir istisnadır. Filozoflar sıradışı insanlardır. Anlama yalnızca seçilmiş birkaç kişinin başarabileceği beceridir.

Buraya dahil edilen şey, "tamamen yeni bir başlangıç ve tamamen yeni bir tür olan bilimden" daha az hiçbir şey olmayıp, uygulamanın bazı belirgin türlerinin bir eleştirisi değil, "yaşamın radikal bir eleştirisidir."[9] Olağandışı bir biçimdeki bu radikal eleştiri, "fenomenolojik indirgeme" metodu ile gerçekleştirilir.

Fenomenolojik indirgeme, önceki tüm kesin bilginin özünün görünüşlerin kabuğundan kurtarma teşebbüslerinden farklıdır. Bu, bir anlamda, Kartezyen evrensel şüpheye yakındır; Descartes gibi Husserl de umutlarını "saf bilince" ve saf bilinç tarafından tasarlanabilen fikirlere bağlamaktadır. Fakat onun saflık kriterleri Descartes'ınkilerden daha talepkârdır. Descartes'ın şüphesi yayılmıştı, ayrım gözetmeksizin her türlü içerik düşünmeyi, şüphenin kendisi hariç, yani bu şekilde düşünme gerçeği hariç, şüphelenilebilecek her şeyi hedeflemişti. Husserl'ın şüphesi keskin bir şekilde odaklanmıştır: Bizim bilincimizin bize anlattığı nesnelerin *varoluşu*; tam ifadesiyle: Nesnelerin, bizim bilincimizdeki varoluşundan ayrı ve bağımsız varlığı ile ilgili tüm fikirleri elemeyi hedeflemektedir. Descartes, ilk çağlardan bu yana felsefenin geleneği olan endişelerin ardından, dünyanın var olduğuna ve bizim ona dair bilgimizin prensipte güvenilir olabileceğine dair ikna edici bir kanıtı bizim bilincimizin açık

9. Edmund Husserl, *Erste Philosophie* (ilk baskısı 1923-4), *Husserliana*, cilt. 8, Martinus Nijhoff, The Hague, 1959, s. 344,154.

ve şüphesiz fikirlerine yerleştirmeyi arzu etmişti. Husserl bizi kendi uzun süreli fakat kısır endişesinden azat etmeyi arzu etmektedir ki bu da bizim araştırmamızı yanlış yönlendirmiştir: Bilincin ötesine, "orada" varolan dünyaya gitmek için sarsıcı çabamız, bizim doğal tavrın kölesi olmamıza neden olmuş olup bilgimizi dans eden gölgelerin dışında inşa etmeye mahkûmdur. Dolayısıyla ihtiyacımız olan şey, aşkın *epokhe*'den (askıya alma) daha az olan hiçbir şey değildir: Hadi doğal tavrın temel tezini askıya alalım, hadi bu tavrın bize üstlenmeyi öğütlediği kesinlikle her şeyi parantez içine alalım. Bilhassa, hadi tüm "doğal dünyayı" yani kendi başına var olabilen, "oradaki" hakikat olan bir dünyayı parantez içine alalım, başka bir ifadeyle, her türlü müteakip güvenli anlama arayışı ile ilgisiz hale getirelim. *Epokhe* davranışı, Husserl'ın bize söylediğine göre, geçmişin filozofları tarafından başarıyla tamamlanan sözümona aynı operasyonlardan özünde farklıdır. Dünyayı bir sofist tarzıyla reddetmek veya onun varoluşunu septiklerin tarzıyla sorgulamak anlamına gelmez. *Epokhe*, yalnızca, geçerliği için bir uzaysal-zamansal dünyaya bağlı olmayan yargılarda bulunmamızı sağlayan basitçe bir metodolojik sınırlama anlamına gelir.[10]

Şu âna kadar kişi, Husserl'ın *epokhe*'si ile Berkeley'in veya Fichte'nin bilince bilginin tek erişilebilir dayanağı olarak ricat etmesi arasında fazla bir fark görmez. Diğer yandan, Descartes'ın cogito'su (düşünüyorum) ile benzerlik çarpıcıdır. Fakat daha sonra belirleyici dönüm noktası gelir: Berkeley, Fichte veya Descartes, her biri kendi yöntemiyle, bireyin varoluşundaki karaya oturmuş bilgi gemisi için güvenli bir liman aramıştır: Benim kendi varoluşum, benim algılarım, benim hislerim, benim düşünmem – onların bana var olmaları gerçeği– şüphesizdir. Ne var ki, çok yakından tanıdığım ve bu şekilde güvendiğim bu "kendim", Husserl'ın *epokhe*'sinin temizlik işleminden kaçmamıştır. Husserl'ın ifadesiyle, işlemden doğan, aşkın öznelciliktir; aşkın olmasıyla Berkeley'in veya Fichte'nin sonuçlarından radikal

10. Karş. Husserl, Ideen ..., kısım 2, para. 32.

olarak farklıdır; öznelcilik olmasıyla da Descartes'ın absürt aşkın realizminden farklıdır.[11] Descartes'ın hatası, Husserl'ın ifadesiyle, şüphe davranışının aşikârlığından güvenli bir şekilde, şüphenin öznesi olan Ben'in var olduğu sonucunu çıkarabileceğimi farz etmemdir. Descartes, şüphe davranışını psikolojik olay olarak; yer ve zamana yerleştirilebilen, somut, maddi bireyin kafasında yer alan şeklinde açıklanabilen bir hadise olarak algılar (veya en azından algılamadığını göstermez). Berkeley ve Fichte, her biri kendi yöntemiyle, bilincin bir tür "özel mülkiyetini" kabul etmeye davet eder: Fenomen olarak adlandırdığım ve göz kamaştırıcı netlik ile bana verilen algılar, bana aittir, benim algılarımdır. Husserl iki öneriyi de kabul etmezdi. Bunlardan hiçbiri yeterince radikal değildir. Husserl, diğerleri tarafından ya maddi bir nesne ya da bir "saf", fakat hâlâ bireysel (ve dolayısıyla yeterince saf olmayan) öznellik sıfatıyla bırakılan bireyin kendisine tolerans göstermezdi. Şayet sırf bireyi *epokhe* parantezine alırsak, sırtımızı döndüğümüz tüm gölgeler, gözlerimizin önüne dans ederek geri gelecektir. Husserl'ın parantezden kaçmasına izin vereceği öznellik, diğer filozofların "bilincin öznesi" ile çok az ortak yöne sahiptir. *Epokhe*'den sonra kalan "ego" ile "ego yaşam" dünyanın bir parçası değildir ve şayet "Ben, *ego cogito*" derse, bunun anlamı "Bu adam, benim" olmaktan çıkar.[12] Biz, kendimizi dünyada yaşayan *qua* "şahıslar" olarak farz etmeyiz.[13] Doğaya ait olan bir varlık ve diğer şahıslarla, bir "toplumla" ilişkili olan bir şahıs olarak, adam, diğer "kirlilikler" ile birlikte *epokhe*'nin süpürgesi ile süpürülür.[14] Husserl'ın düşüncesini takip etmeye çalışırken karşı konulamayacak olan izlenim, böyle bir adamın temizlenmesi gereken *ana* kirlilik olmasıdır. Daha doğrusu, böyle

---

11. Karş. Edmund Husserl, *The Paris Lectures* (ilk baskısı 1907), Martinus Nijhoff, The Hague, 1967, s. 5-9.
12. Marvin Farber, *The Aims of Phenomenology*, Harper & Row, New York ve Londra, 1966, s. 76.
13. Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, Çev. Andre Orianne, Northwestern University Press, Evânston, 1973, s. 149 [*Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, Çev. Yağmur Ceylan Uslu, İthaki Yay., 2016].
14. Karş. Husserl," Ideen ...", kısım 2, para. 57.

bir adamın diğer tüm kirletici maddelerin bilgimize akmasına ve tortuların doğal tavrı oluşturmasına sebep olan "barajdaki çatlak" olmasıdır.

Hadi kısaca böyle bir adamın "paranteze alınmasının" tam olarak ne anlama geldiğini düşünelim. Bu, çok şey anlamına gelir. Çok şey amaçlanmıştır; yani, aslında Husserl tarafından gerçek ve sağlam anlamaya götüren araç olarak amaçlanmıştır. Fakat ihtiyaçtan dolayı ilkini takip eden diğer taraf öyle amaçlanmamıştır. Lakin onun ikinci kısmı, ilki tarafından kazanılan tüm faydaları iptal eder.

Amaçlanan şey, tarihsel, kültürel, sosyal faktörlerin anlamanın işleticisi olmaktan çıkarılmasıdır. Platon, Plotinus, Augustinus, Husserl ile başlayan uzun bir düşünürler dizisi, gerçeğin temel sonsuzluğu ve "dokunulmazlığından"; daha doğrusu, gerçekten gerçek olan her şeyin sonsuz ve dokunulmaz bir şekilde gerçekten gerçek olması fikrinden derin bir şekilde etkilenmişlerdir. Gerçeği demirlemek, onu belirli bir zamana, yere, somut uygulamanın cefasına indirmeye çalışmak; tüm bunlar sadece çarpıklıklara neden olabilir. Tarih ne verdiyse, bu şey geçici ve eksiktir; kültür ne sunduysa, bu şey tabiatı gereği önyargılı ve önceden seçilmiştir; toplumsal baskılara tabi olan her şey, menfaate dayalı ve dolayısıyla da sahtekâr ve kısmi kördür; sonuç olarak, bir ampirik bireyin basitçe uzaysal-zamansal bir deneyimi olan her şeye, birleştirilmiş tarih, kültür ve toplum ürününe, tüm bu yükümlülükler yüklenmelidir. Dünyayı paranteze almak fakat ampirik bireyin bundan etkilenmemesini sağlamak, kapıya hırsız alarmı kurup da hırsızı evin içinde bırakmak anlamına gelir. Şayet kişi gerçeği onun sonsuz saflığında elde etmeyi ve onu her türlü yozlaşmadan kökten temizlemeyi arzu ederse, bu kişi tarihten, kültürden, toplumdan kurtulmalıdır. Fakat kişi öncelikle onların yaratılışından, ampirik bireyden kurtulmadıkça, onlardan yeterince radikal bir şekilde kurtulamaz.

Amaçlanmayan şey, ampirik birey paranteze alındığında –ve alınırsa– geriye kalanın hastalıklı zayıflığıdır. Hiçbir şey kaldı mı? Şayet bir şey kaldıysa, kalan bu şey gerçek bilgiyi ve gerçek

anlamayı destekleyecek kadar yoğun ve zengin kaynaklı mı? Aslında, hiç anlama var mı?

Epokhe işlemi, ampirik birey üzerinde gerçekleştirildikten sonra kalan, Husserl'a göre, saf bilinçtir: Hiç kimsenin olmayan bilinç, dünyevi bağlantılarından arınık bilinç. Bu bilinçten bahsetmek, "bireyin bilinçli olmasını sağlayan etkinlikten bahsetmek değil, daha çok, varlığın modundan, şeylerin bilincinde olduğumuzda sahip oldukları varlığın modundan bahsetmektir."[15] Bu bilinçten bahsetmek, her şeyden önce, bilincin verilmiş iki anlamının alternatif olduğuna, ikinci modun birincisi olmadan kavranabilir olduğuna inanmaktır. Fakat bilincin ikinci kavramının yalnızca olumsuz şekilde düşünülebileceğini anlamak kolaydır. Aslında, o sadece olağan "doğal" düşünmenin zengin içeriğinden yoksun olduğu şey içerisinde tanımlanabilir: Gelenek, tarih, bilişin kültürel olarak ön tanımlı modelleri, sosyal uygulama. İçerisine Husserl'ın gerçek anlamayı gömmek istediği bilinç türünün olumsuzluğu, Husserl'm bizi başvurmamız için çağırdığı metot ile güçlenmektedir. İçeriğin ardıl katmanlarını soyma, sonunda yalnızca kendisinden açıklanabilir ve ne geleneğe, ne kültüre, ne de topluma indirgenebilir olan sert çekirdeğe ulaşma çabası değilse, *epokhe* nedir ki, tüm fenomenolojik indirgeme serisi nedir ki? Fakat böyle bir çekirdeğin var olduğunu nasıl bileceğiz? Onun ne tür bir delilini elde edeceğiz? Husserl'ın bizim kurtulmamızı istediği kesinlikle bu "öz açıklıklara" dayanan, onun varoluşuna olan inancımız değil mi?

Daha da ilgi çekici bir şekilde, sözde *epokhe* işlemi ile üretilen Husserl'ın "saf bilinci", düşünmenin anlam ve kurallarının oluşum ve gelişiminin yer aldığı doğal bağlamdan ayrıdır: İnsanlar arasındaki iletişim bağlamı, söylem bağlamı, toplumsallaşma bağlamı. Sayısız psikolojik çalışmadan biliyoruz ki, temel en genel düşünme modellerinin oluşumu, diğer insanlar ile uygulamalı etkileşim ile derinlemesine iç içe geçmiştir; tamamen kendi başına varolan bir zihne inşa edilen, diğer insanların yaşadığı

15. Quentin Lauer, *Phenomenology, its Genesis and Prospects*, Harper & Row, New York, 1965, s. 36.

dünyadan bağımsız olan ve bundan tek başına içsel eğilimleri geliştiren, bu modeller hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Böyle bir zihni hiç görmedik, sadece onu hayal edebiliriz; fakat o zaman biz onu olumsuz bir şekilde, boşluk olarak, hiçlik olarak hayal edebiliriz...

Özetle: Husserl'a göre, tüm bilgi anlamadan ibarettir; şeyler yalnızca *Bewusstsein* ("bilinen") modunda bilinç ("verilen") için var olduğundan, onlar kendileri içerisinde gerçek bilginin nihai modelini içeren "oradaki" nesneler olarak değil, yalnızca anlamlar olarak anlaşılabilir. Fakat bu anlamlar, onları algılayan bireyler tarafından şeylere verilmez. Bu anlamlar, psikolojide kabul edilen anlamda "düşünceler" değildir. Psikolojik "hadiseler" değildir. Tamamen farklı bir kayanın bir parçasıdır; son derece katıdır ve kültürel, sınıfsal veya tarihsel faktörlerin sonsuz oyunundan ve oluşturdukları geçici tutkular tarafından tetiklenen çarpıtmalardan muaftır. İnsanoğlunun aklında bulundurduğu fikirlerden farklı olarak, gerçek anlamlar değişmez ve aşikârdır; keşfedilir keşfedilmez, son kez, doğal tavrın illüzyonlarından toplanıp bir araya getirilen değişken, anlamsız yedekleri bir kenara kaldırırlardı.

Fakat şayet anlamlar, somut ampirik bireylerin psişesi tarafından verilmiyorsa, peki kim tarafından veriliyor? Aşkın öznellik tarafından veriliyor. Kimsenin öznelliği olmayan, tüm somut öznelliklerinden üstün olan ve bunların altında yatan bir öznelliğin amaçlanan çabasıyla. Bu, niyet (*meinen*) aktivitesi vasıtasıyla anlamı (*Meinung*) ürettiği şekliyle, sizinki veya benimki gibi bir öznelliktir. Fakat bu, şeylerin kendilerini, bizim hevesle, ama başarısız bir şekilde, bireysel bilişimiz süresince yeniden anlamaya çalıştığımız nesneler olarak bireysel öznelliğimiz ile yüzleşen aşkın niyetlerimizin bu pıhtılarını üretmesi açısından sizinki veya benimki gibi bir öznellik değildir. Aşkın ve bireysel öznellik arasındaki karmaşık ilişkiyi anlamak için, kişi Tanrı'nın skolastik imgesini tüm anlamın amaçlanan kaynağı olarak hatırlayabilir: Kusurlu insan zihninin faydasızca yakalamaya çalıştığı dünyanın bu anlamını; kusurlu insan zih-

ninin, kendisini bedensel kirliliklerden ve dünyevi günahlardan temizler temizlemez, yalnızca İlahi lütfun takdiriyle, Tanrı ile mistik bir konuşma vasıtasıyla, anlamaya çalıştığı bu anlamını. Bu, Husserl'ın kullanacağı analoji değildir; fakat bu, tüm anlamın koltuğu olarak aşkın öznellik umudunun ve "yaşam dünyasının" tutkularından arınma vasıtasıyla buna ulaşma umudunun en iyi anlaşılabileceği düşünce yapısıdır.

Husserl, şeylerin en başından beri, anlamlar olduğunda ve dolayısıyla onları bilmenin, onların anlamlarını anlamak olduğunda ısrar eder. Fakat kişi bunu yapmak için, bu anlamların yaratılıp sürdürüldüğü, aşkın öznelliğin içyüzünü doğrudan anlamanın bir yolunu bulmalıdır. *Epokhe* ve aşkın indirgeme, ampirik olan her şeyin "askıya alınması", bu içyüzünü doğrudan anlamanın mümkün olması için yapılması gereken işlemlerdir. "Ampirik olarak verilen" tüm veriler yolda bertaraf edilmesi gerektiğinden, anlamın yakalanması olan nihai başarıya götüren adımlar olarak işe koşulamaz. Buldukları "dünyevi" bilgi, "saf bilincin" kevgirden geçirilebileceği eşya değildir.

Dolayısıyla, Husserl'ın son kesinlik ümidinin demirlendiği, "saf bilinç", son temelde, inancını gösteren bir davranıştır. Temeli naif realizminkinden daha güçlü değildir. Sonsuza kadar, hiçbir miktardaki "zorlu delilin" tam mânâsıyla desteklemeyeceği bir hipotez olarak kalmaya mahkûmdur. Şayet "temelsiz olma" statüsü bir derece meselesi olsa, fenomenolojist inanç, onun realist karşıtından bile "daha temelsiz" olarak sınıflandırılması gerekirdir: Realist, en azından, onun sürekli olarak kendi inandırıcılığım oluşturduğu bir şekle bürünmeyi başardığı sağduyu uygulamasının kendi kendine varlığını sürdüren desteğinin keyfini sürer. Husserl, bu uygulamaya, açıklamasında kendisini açık bir şekilde gösterdiği üzere, kibirli bir şekilde bakmaktadır.[16]

Onların ve benim sözlerimi, yalnızca farklı insanların bilincine farklı şekillerde gelen, aynı dünya olarak görü-

16. Karş. Husserl, "Ideen ...", kısım 2, para. 29.

yorum. Her birimiz kendi yerimize ve dolayısıyla şeylerin farklı fenomenlerine sahibiz... Ne var ki, diğerleri ile iletişim kuruyoruz...

Husserl'ın peşinde olduğu, bu güvenilir olmayan iletişim türü değildir. Fakat onun yerine daha iyisini koymak için onu yok ederken, hazır olan sağduyu tarafından önceden imal edilmiş olan sağlam bilgiyi arayanlara sunulan tek dayanağı da yok etmektedir.

Husserl, kaybolana hayıflanmamaktadır; o, "Doğal tavrın" aldatıcı emniyetinin keyfini süren bilim insanlarına yönelik ağır eleştirilerden başka bir şeye sahip değildir:[17]

Fakat şimdi, tüm normlar çürütüldüğünde veya ampirik olarak çarpıtıldığında ve ideal geçerliğinde yoksun bırakıldığında, nasıl oluyor? Natüralistler ile tarihselciler *Weltanschauung* hakkında savaşıyorlar fakat her iki grup da, fikirleri gerçekler olarak yanlış yorumlamada ve bir gerçekliği, tüm yaşamı, "gerçeklerin" anlaşılamayan, fikirsiz karmaşasına dönüştürmede farklı taraflarda çalışıyorlar. Gerçek hurafesi hepsine özgüdür... Şayet natüralistler ile tarihselcilerin septik eleştirisi yükümlüğün tüm alanlarındaki nesnel hakiki geçerliği saçma, doğal olarak gelişse de, bulanık ve ihtilaflı, yansıtıcı kavramlara ayırırsa ve sonuç olarak kuşkulu ve yanlış problemler, kendisine karşı rasyonel bir tavrın gerçekliğini ve ihtimalini engellerse, şayet özel fakat (büyük bir bilimler sınıfı için) gerekli metodik bir tavır diğer tavırlara dönüştürülme yeteneğine sahip olmayacak şekilde bir rutin meselesine dönüşürse ve şayet sözün yorumundaki kasvetli anlamsızlıklar bu önyargılarla bağlantılı olursa, o zaman bu ve benzeri musibetler için tek çare vardır: Alttan yükselen, kesin temellere dayanan ve en özenli metotlara göre ilerleyen bilimsel bir eleştiri ve ayrıca radikal bir bilim; bizim burada konuştuğumuz felsefi bilim. *Weltanschauungen* ihtilafa düşebilir; yalnızca bilim karar verebilir ve bilimin kararı sonsuzluk mührünü taşır.

---

17. Edmund Husserl, Çev. Quentin Lauer, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Harper & Row, New York ve Londra, 1965, s. 141-2.

Tüm ihtilafı sona erdirecek bir ihtilaf; tüm yanlış anlamayı giderecek bir anlama; gerçekten sonsuz olan bir gerçek; başka bir *Weltanschauungen* olmayan bir bilim; bunlar yaygın olmayan hayaller olup yeni tutkulardır. Aksine, bunlar Batı düşüncesinin geleneklerine iyi yerleşmiştir. Fakat bu görev daha önce hiç – kesinlikle Platon'un kendisinden bu yana– bu şekildeki elitist açılardan düşünülmemiştir. Kendilerini günlük telaşlara kaptıran sıradan insanlara, yalnızca seçilmiş birkaç kişiye fayda sağlayan bir görev emanet edilemez. "Hedefini sonu olan şeylerde belirleyen, kendilerinin sistemine sahip olmak isteyen ve bu sistemi onunla geçinebilecek derecede yeterli bir kısa sürede isteyen bu insanlar, hiçbir şekilde bu göreve çağrılmaz."[18] Evrensel ve mutlak gerçek hayali burada ilgi eksikliğine ve "dünyevi" yaşama ilgiye ve onu yaşayan insanları küçümsemeye yol açmaktadır. Mutlak ile yüzleşmek için, "emin olmak" için, kişi öncelikle her ikisine de sırtını dönmelidir.

Fenomenolojistlerin yalnızlığının sebebi yeterince açıktır; hepsi de "mutlak gerçeğin" ve "gerçek anlamanın" kaçınılmaz biçimde aristokratik statüsünden bahsetmektedirler. Robert Sokolowskinin ifadesiyle, "Fenomenoloji[19] algısal olarak halka verilen şeylerle ilgilenmez; fenomenolojinin 'verilenleri' yalnızca sorgulama ve bunları gösteren konuşma vasıtasıyla ifşa edilir. Fenomenolojik verilere rast gelmeyiz, onları hissetmeyiz, görmeyiz, duymayız, tatmayız veya sınırlamayız, dolayısıyla söylemeye çalıştığımız şeyi göstermek için bu şekildeki umumi, algısal araçların yardımını sağlayamayız. İkincisi, devralıp üzerine inşa edebileceğimiz fenomenolojik delillerin hiçbir kalıtsal birikimi yoktur. Her şey, nesnelerin ve parçaların isimlendirilmesi bile, yeni baştan başlamalıdır. Fenomenoloji yapma şeklindeki bilinen alışkanlığı da takınamayız; tarz ve metot radikal bir başlangıçta tesis edilmelidir. Üçüncüsü, fenomenoloji tarafından kullanılan odağın 'yapay' yönü, hiçbir alışkanlığın

---

18. A.g.e., s. 143.
19. Robert Sokolowski, "Husserl's protreptic", *Life-World and Consciousness* içinde s. 72.

yok edemeyeceği bir zorluktur. Onun nesneleri, isim vermeyi öğrenmesi gerektiği şeyler, bilincin normal işi olan dünyanın fertleri değildir. Fenomenolojide, zihin, dünya ve dünyanın içeresindeki şeylere olan kendi spontane ilgisini engelleyip, ilginin kendisine yoğunlaşmalıdır..."

İnsanoğlunun tarihi şu âna kadar bizi herhangi bir şekilde kesinliğe yaklaştıramadı. Dolayısıyla fenomenoloji, kültürel ilmini, çağdaş destekleri ile birlikte geride bırakarak, baştan, bir sıfır noktasından başlamalıdır. İşleri daha da kötüleştirecek şekilde, bu ilimdeki hiçbir şey yeni bir başlangıcı garantilemez; adamları ve kadınları doğal tavrın konforlu körlüğünü terk etmeye zorlaması için hiçbir şeye güvenilemez. Fenomenoloji yalnızca, kesinlikten daha az hiçbir şeye razı olmayacak birkaç kimsesiz soylu ruhun cesur kararları olarak mümkündür. "Şayet dünyada kendini böyle bir yaşama kaptırmış kişinin kendisini dönüştürmesi ve bir şekilde bu dünyanın kendisini kendisinin temasına dönüştürdüğü bir noktaya gelmesi gerekirse, özel güdüler gerekir."[20] Özel güdüyü son olarak seçmekle kalmak yeterli değildir. İhtiyaç duyulan sürekli bir dikkattir, bir keşiş perhizidir, doğal tavrın, dünyevi ilgilerin, yaşamın cazibelerine merhametsizce karşı koymaktır. İnancı gösteren davranış haricinde hiçbir şey bu ebedi fedakârlığı sürdürmez. Tek başına bu nedenle, kişi kitlelerin bir meşgalesi haline gelmek için gerçek anlamanın fenomenolojik araştırmasını beklemez.

Fenomenolojinin gelişmiş dünyasına girmek, aynı sebepten dolayı, vaat edilen topraklara girmekle neredeyse aynı derecede zordur (bu ister Cennet Bahçesi, ister bir komünist toplum olsun): Kişi gerekli saflık durumuna bunun sınırları dışında hiçbir yerde ulaşamaz; fakat kişi öncelikle kendisini arındırmazsa, gerçek mânâda içeride olamaz. Mevcut olan çözülemez paradoksla, kişi nasıl içeride birilerinin olduğunu merak eder. Fakat eğer varsa, onlar dışarıda kalanları küçümser; dışarı-

---

20. Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, s. 166-7.

dakilerin eleştirilerini ciddiye almak gibi bir yükümlülükleri yoktur. Önde gelen fenomenolojistler bu lüks vasıtasıyla olan laneti ifşa etmişlerdir. Eugen Fink'e göre, fenomenolojinin ne olduğunu anlamak, bir fenomenolojist olmadan imkânsızdır; Max Scheler'e göre, fenomenolojist dünyanın geri kalanının kendisine katılmadığı gerçeğini çok sakin bir şekilde kabul eder; emin olabilir.[21] Aslında, fenomenolojistin aradığı kesinlik, söylemde değil ve kesinlikle yaşadığımız dünyayla ilgimiz içerisinde değil, içgörü davranışı içerisinde bulunuyorsa, o zaman kesinliğimden emin olmak için, sunduğum içgörünün doğru olduğuna inanmak zorundayım. Fakat o zaman, ifadenin gün gibi açık olduğunu inkâr *edebilirim*. Bir fenomenolojist, böyle bir durumda, yalnızca benim bir aptal olduğumu ve bunun tartışmanın sonu olduğunu söyleyebilir.[22] Henüz fenomenolojik olarak indirgenmemiş olan, dünyadan çıkan hiçbir tartışma güven taşımaz veya ciddiye alınacak kadar önem taşımaz. Bir bakıma, fenomenolojik içgörülerin dünyanın imhası (Vernichtung) ile başladığını ima eden Husserl'dir.[23]

Şayet kişi indirgemeyi, baştan sona eleştirel veya radikal bir felsefe için bir önkoşul olarak başarırsa, kendisine sorgulamanın yapay bir alanım tanımladığını açıklamalıdır. Düşünürü ve düşünürün deneyimlerini, doğal ve kültürel ortamından ayırmak, yapay koşullar sunmaktır. "Saf öznellik" doğada bulunacak bir şey değildir. O bir metot aracıdır, bir soyutlamadır, gerçeğin taklididir.

Fakat bu aşırı çabaya değer mi? Süreçte nelerin kaybedildiğini gördük. Bunun yerine kazanacağımız bir şey var mı? Anlama problemini çözmeye yakın mıyız?

Anlama bizim gerçekçi kaygımız için bir meseleye dönüşürse, bu diğer insanlarla iletişim sürecinde olur. Bir problem olarak

---

21. Lauer tarafından almtılanmıştır s. 69.
22. Kolakowski, s. 54.
23: Marvin Farber, "On the meaning of radical reflection", Edmund Husserl 1859-1959, *recueil commemoratif* â *l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1959, içinde, s. 156.

anlama, kendisini kaygılı bir soru olan, "Ne demek istiyorsun?" veya hüzünlü bir yakınma olan, "Beni anlamıyorsun" ifadeleri vasıtasıyla gösterir. Diğer insanlarla iletişimimiz aniden bittiğinde, görünüşte "şeffaf" kelimelerin akışı, hızla görünmez bir pencere camından bir söz veya ifadeyi, gizlemekten çok ifşa eden ışık geçirmez bir ekrana dönüştürmüş olan bir zorluk tarafından sekteye uğratıldığında; anlama kendisini bize bir problem olarak gösterir. Anlama, bir müsabakanın yarattığı ışık geçirmezliğin doğasını anlamaya ihtiyaç duyduğumuz kadarıyla, bir teorik ve pratik anlam problemidir; başka bir ifadeyle, anlama yanlış anlamayı yok etme ihtiyacından, sahip olabileceği her türlü önemi çıkarır. Fakat yanlış anlama yalnızca bir konuşma içerisinde ortaya çıkabilir; onun dışında anlaşılamaz. Yanlış anlama, dünyada bulunur. Ve sonuç olarak, anlama problemi de dünyada bulunur.

Fakat Husserl'ın bizden, gerçek ve sağlam anlama adına terk etmemizi istediği bu aynı dünyadır. Bunun yerine onun bizi girmeye davet ettiği, fenomenolojik indirgeme tarafından inceltilen ince havası ile birlikte, yapay dünya klinik olarak temizdir ve -bize temin edildiği üzere- göz kamaştırıcı bir şekilde şeffaftır. Fakat sorun, onun girişine yönelten dik bayır ile mucizevi bir biçimde müzakere etmiş olan biz, korktuğumuz gibi, bizi oraya gönderen aklın yolda kaybolduğunu fark ederiz. Bozuk iletişimi tamir çabamıza uygulanamıyorsa, samimiyetle kazandığımız anlamamız neye yarar? Yalnızca fenomenolojik içgörünün inceltilmiş, antiseptik atmosferinde, yalnızca günlük söylemden ayrılma pahasına, yalnızca onu ayrıldığı söyleme geri döndürmek için hiçbir teşebbüste bulunulmadığı kadarıyla, kendi olarak kalan bir anlamanın değeri nedir? Kişiye, derin su balıklarını, kendi tuhaf şekillerine daha iyi hayran olmaları için, yüzeye çekme teşebbüsü hatırlatılır: Gözlerimizi onlara dikmeden önce, iç basınçlarından patlarlar. İnceltilen stratosferik yüksekliklerden dünyaya döndürülen gerçekler, menfaatlerin, geleneklerin çoklu güçlerinden ve diğer dünyevi güçlerden darbe yiyecektir. Sırdan

söylemi bu kadar zor hale getiren tüm bu güçler "paranteze alındığında" gerçekler anlaşılmıştır. Parantezi kaldırmaya ilk teşebbüslerinde öleceklerdir. Bizim dünyevi telaşımızı terk etmemiz için söz verilen ödüller nasıl göz alıcı olursa olsun, yalnızca sürgünde kalmayı kabul ettiğimiz sürece bunlardan faydalanmamıza izin vardır.

Ve bizim dikkatimize ilk olarak mağara alegorisiyle taşman eski problem de hâlâ bizimledir: Mağaranın dışında olan gerçeği anlarsam, onu diğer mağara sakinlerine nasıl aktarabilirim? Ya da, hatta onu mağaradaki, sonraki hayatımda kendim nasıl kullanabilirim? Platon bu soruyu kaygısızca pas geçmiştir. Husserl bu soruyu açık bir şekilde sormuş fakat yanıt vermemiştir. Bunun yerine, sonsuza dek dışarıda kalmamızı önermiştir. Yalnızca seçilmiş birkaç kişi onun önerisinin peşine düşebilir. Gerisi büyük ölçüde etkilenmemiş olarak kalacaktır. Husserl'ın hor görerek reddettiği aynı eski ve ilkel yöntemleri kullanarak kendi yanlış anlamaları ile mücadele etmeye mecbur kalacaklardır.

Husserl'ın yaşamının son kısmını anlama problemine çözümünün açık bir şekilde havai olduğunu anlamasını aklından çıkaramayarak geçirdiği bir gerçektir. Fenomenolojik olarak indirgenmiş olan ile geri "yaşam" dünyasına, bu ikisi arasındaki kendi kazmış olduğu boşluk üzerinde, bir köprü kurmak için çok çalışmıştır. Schutz'un hatırladığına göre: "Ona ikinci cildi (*Ideen'den*) yayınlamaktan neden kaçındığını sorduğumda, sorumu o zamanlar özneler arasılığın oluşumu problemine bir çözüm bulmadığı şeklinde cevaplamıştı."[24] Ölümünden sonra yayınlanan taslaklar, Husserl'ın kendi sistemindeki bu ölümcül kusurun ne kadar acı verici bir şekilde farkında olduğunu ve nasıl hararetle bunu düzeltmeye çalıştığını ortaya koymuştur. Fakat bir kez fenomenolojik olarak indirgenmiş dünyaya yerleştiğinden, kendi görevini sadece safkan sosyal ve kültürel dünyayı, yalnızca kendi arındırılmış dünyasında izin verilen tuğla ve harcı kullanarak, "yeniden inşa etme" yolu

24. Alfred Schutz, "importance for the social Sciences", *Edmund Husserl*, 1859-1959 içinde, s. 88.

bulmak olarak ifade edebilmiştir. Açıktır ki bu görev, içinde söylendiği dünyanın kendisi kadar yapaydır; yalnızca kendi indirgemelerine bağlı olan fenomenolojistleri büyüleyebilir ve hiçbir şekilde, tamamlansa bile, üzerine fenomenolojik projenin inşa edildiği inancı gösteren davranıştan daha sağlam ve evrensel olarak daha kabul edilebilir bir dayanak iddiasında bulunamaz. Hiç şüphesiz bu görev tamamlanamamıştır. Husserl'ın çabaları hiçbir ikna edici veya en azından inandırıcı sonuçlar doğurmamıştır.[25]

Schutz, "Ortak niyetler açısından ortak bir dünya nasıl mümkün olur?" sorusunun, Husserl'ın kendisi de dahil hiç kimseye kâfi gelecek şekilde cevaplanmadığını öne sürmektedir. Fakat bu sorunun yalnızca zaten fenomenolojik olarak indirgenmiş bir dünyada bir anlam ifade ettiğini unutmayalım. Husserl'ın toplumu, kültürü ve tarihi "paranteze alması" ve bilgiyi "saf bilincin" amaçlı olarak üreteceği herhangi bir şeye indirgemesi olmasaydı, soru neredeyse hiç çözülemez görünmezdi. Bu sadece Husserl'ı ciddi bir şekilde ve yalnızca kendi gönüllü sürgününden geri dönme yolu bulmakla ilgilendiği kadar kaygılandıracak bir sorudur. Aslında, Husserl, hayatının sonuna kadar yoğun fakat başarısız bir şekilde, öncesinde yok etmeyi istediği *Lebenswelt* ile ilgilendi. *Fahrung und Urteil*'de (para. 10) yeni bir slogan olan *Ruckgang auf die Lebenswelt* (yaşam dünyasına dönüş), daha önceki bir tavsiye olan *zurück zu den Sachen selbst*'in (şeylerin kendilerine dönüş) yerini almıştır.[26] Fakat bu yeni slogan, Husserl'ı önceki uzak yolculuklarında takip etmemiş olan kişilerin sempatik kabulüne güvenemezdi. Böyle bir kişi için Husserl'ın yeni endişesi, büyük ihtimalle, problem olmayan bir şey olurdu. Husserl'ın sadık müridi olan kendisine kalan tek alternatifin, ustanın kendisinin tek yaşam başarısı olarak gördüğü yolculuğu *gereksiz kılan* noktada ustaya

25. Bu konuda daha fazlası için: Z. Bauman, *Towards a Critical Sociology*, Routledge & Kegan Paul, Londra ve Boston, 1976, s. 49-52.
26. Karş. Edward G. Ballard, "On the method of phenomenological reduction", *Life-World and Consciousness* içinde.

katılmak olduğunu asla kabul etmese de, Schutz'un kendisi için de durum budur.

Ve dolayısıyla Schutz, *Lebenswelt*'e fenomenolojik indirgeme vasıtasıyla ulaşılabildiğinden değil de önceden de olduğu gibi Husserl onu yok etmeyi teşvik ettiğinden, *Lebenswelt*'ten başlamalıdır. Onun kabul edeceği üzere sosyal bilimler,[27] özneler arasılığın felsefi yönlerine değinmek zorunda değil, insanlar, yani bu sosyo-kültürel dünyada doğan, kendi duruşlarında bu dünyada bulmak ve bu dünyayla anlaşmak zorunda olan insanlar tarafından doğal tavırlarında deneyimlendiği şekliyle *Lebenswelt*'in yapısına değinmek zorundadır... Doğal tavırda, kişilerin var olduğunu, benim onlara göre hareket ettiğim gibi onların da bana göre hareket ettiğini, -en azından bir derece- bizim aramızda iletişimin ve karşılıklı anlamanın tesis edilebileceğini ve bunun bazı sosyal organizasyonlar ve bazı sosyal kurumlar çerçevesinde bazı işaretler ve semboller sistemleri yardımıyla -hiçbirine ben sebep olmadım- yapıldığını kanıksadım.

Diğer bir sadık Husserlci olan Maurice Natanson, fenomenolojinin alanını "sosyal edimlerin, bu edimleri gerçekleştiren ve kendi öznel yorumlamaları dışında inşa edilen bir hakikatte yaşayan aktörler için sahip olduğu anlamın" çalışması veya kısaca, "aktörlerin sosyal hakikatteki tasarlanmış yaşamlarının" çalışması olarak yeniden ifade etmektedir;[28] Husserl'ın teşebbüsünden aşikâr anlamaya ricatı tamamlanmıştır. Fenomenolojinin adı artık kesinlikle, Husserl'ın "aşkın öznelliğin" kuru kemiklerine kadar yontmak istediği bu gerçek, ampirik bireylerin çalışması için tahsis edilmiştir. Belki Husserl'ın ameliyat bıçağının tehdit ettiği sosyal bilimler için iyi haber olabilir, ama mutlak gerçeğin kirlenmemiş özünde mutlak gerçekle doğrudan karşılaşılması ve bu gerçeğin anlaşılması ümidi için kötü bir haberdir. Ampirik birey, sosyal gerçekliğinde, Husserl'a göre gerçeğin ve anlamanın yolunda dikilen tüm bu zararlı menfaatleri, önyargıları,

27. Schutz, s. 93.

28. Maurice Natanson, *Literatüre, Philosophy, and the Social Sciences*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, s. 157, 165.

gelenekleri, kültürel kısıtlamaları ve sosyal baskıları öylece geri getiremez.

Husserl'ınki belki de anlama problemini bağlamdan bağımsız, taahhüt edilmemiş ve *dolayısıyla* mutlak bilgi problemi olarak telaffuz etmeye yönelik en tutarlı ve istekli teşebbüs idi. Başarısız olduysa, telaffuz yanlıştır. Dâhiler asla boşuna başarısız olmaz. Yenilgilerinde bile aydınlatırlar. Devin hatası bizim keşfimizdir. Artık –Husserl'ın ümit ettiği ve bizim de tereddütle onunla birlikte ümit ettiğimiz gibi– kesinlik adı verilen istasyona götüren yolun sonunda hiçbir şey olmadığından emin olabiliriz. Artık anlama problemine diğer yollarda çözüm aramamız gerektiğini biliyoruz.

Husserl, yaşamının sonraki döneminde, aşkın indirgeme yönteminin insaniyetsiz cefasını ve uzlaşmaz ampirizm karşıtlığını meşrulaştırmak için çağırılan amacı gerçekleştirmede başarısız olduğunu (ölümden sonra yayınlanan "Avrupa Bilimlerinin Krizi" eserinin doğruladığı üzere) fark etmiştir. Hermenötik problemlerin çözümünü sağlamamıştır. Bizi doğru yorumlama görevine hiç yaklaştırmamıştır. Aslında Husserl'ın yaptığı varlık sorusunu anlam sorusuna ve anlam sorusunu da öznel niyet statüsüne; bir bakıma, anlama etkinliği tarafından bıkmadan usanmadan belirlenmiş olan görevler için yok denecek kadar az olan pratik sonuçlarla, metodolojik idealizmin gelişmiş, yeni bir versiyonuna indirgemekti.

Çağdaş hermenötikçi Paul Ricoeur tarafından verilen karar amansız ama adildir:[29]

Dolayısıyla nihayet anlama teorisi, erken dönemindeki Husserl'a karşı, onun anlam ve niyet teorisinin Platonize ve idealize edici eğilimlerine karşı ortaya çıkmıştır. Son dönemindeki Husserl bu ontolojiye [*Lebenswelt* ontolojisine] işaret ediyorsa, bunun nedeni onun indirgeme çabasının başarısız olması ve sonuç olarak, fenomenolojinin nihai sonucunun ilk projeden kaçmasıdır. Fenomenoloji kendisine rağmen, anlamlar sistemi-

29. Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations, Essays in Hermeneutics*, Çev. Kathleen McLaughlin, Northwestern University Press, Evânston, 1974, s. 9 [*Yorumların Çatışması, Hermenotik Üzerine Denemeler*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., 2009].

nin içerisinde kilitli olan idealist bir özne yerine, tüm zamanlardan, tüm niyetlerinin ufku olarak, bir dünyaya, bu dünyaya sahip olan bir canlı varlığı keşfeder.

Ne var ki, bu keşfin sonuçlarını tamamıyla geliştiren Husserl değildir.

6
Aklın Bir Ürünü Olarak Anlama: Talcott Parsons

Parsons'un sosyolojik teorisinin, bu teorinin Husserl'ın programının bir uygulaması ve devamı olarak görülmesini sağlayan iki yönü vardır. Birincisi, Parsons, sadece anlama çabası, insan eyleminin tarihsel olarak alabileceği her türlü olumsal, fenomenal şeklin altında yatması gereken gerekli yapılara konsantre olursa, temelde bu eylemin nesnel olarak, diğer bir deyişle yazarın psişesinde yer alan tamamen bireysel "psikolojik hadiselere" atıfta bulunmadan anlaşılabileceğini farz eder; bu gerekli yapılar, sonsuz ve aşkın olduklarından, eşit derecede sonsuz ve aşikâr akılla anlaşılabilir. Sonuç, aynı şekilde, tarih çalışmasından muaf

olup, tam mânâsıyla mutlak ve tarihsel görelilik vebasına bağışıklık kazanmış olarak görülebilir; aslında, bu şekilde üretilen bilginin geçerliği, metodun, yani analitik aklın öz disiplininin ve ahenginin bir fonksiyonudur. İkincisi, Parsons'un bu bilginin peşindeyken uyguladığı metot (pratikte, çalışmasının "ampirik" karakterine ilişkin yanıltıcı yorumlara rağmen; belki de uzun Alman idealizmi tarihini önemsemeyen Amerikan sosyolojik kitlesini tatmin etmek için yapılmış olan) bir fenomenolojik içgörüdür. İnsan eyleminin aşkın yapılarının fenomenolojik araştırması, Parsons'un sosyal sistem modelinin tamamının tek, fakat sağlam dayanağını sağlamaktadır. Parsons'un sosyal sistem tarifinin bütünlüğü kişinin, Parsons'un araştırmasının gerçek nesnesinin asla sosyal eylemin tarihsel olarak takındığı bu veya şu spesifik şekil olmadığını, bu ihtimalin tüm ve aşkın koşullarında yer alan sosyal eylemin ihtimali olduğunu anladığı kadarıyla bir anlam ifade eder. Kişi, Parsons'un "nesnel sosyal eylem teorisinin" onun nesnel ihtimal teorisi olduğunu söyleyebilir.

Fakat önemli bir mânâda, Parsons'un sosyolojisi, bir aşkınlık değilse de, Husserl'ın projesinin bir devamıdır. Etrafında Parsons'un tariflerinin organize olduğu özne saf bilinç, erken dönem Husserl'ın "aşkın öznelliği" değil, bir tür "saf eylem" veya "aşkın aktördür". Dolayısıyla, bu tarifin yol açtığı sosyal yaşamın yapıtaşları, Husserl'ın yaptığı gibi, anlamlara, anlamlar vasıtasıyla da amaçlanan bilince indirgenmez. Erken dönem Husserl'ın aseptik saf bilinç dünyasının izin vermeyeceği, bir otonomi derecesine ve aslında, "anneliğe" uyumlu hale getirilirler. Aşkın öznelliğin aksine, sosyal eylem en başından beri, nesnelerinin *Bewusstsein* halinde değil, tam mânâsıyla varoluşsal yaklaşımda adil olmasına neden olur ve bu nesneler, eşit derecede en başından beri, "insan nesnelerini", yani diğer özneleri, diğer anlam oluşturucu ve anlam yönelimli aktörleri kapsar. Bir toplumu veya kültürü kurma, saf bilinçten başlarken Husserl için aşılmaz bir engel olduğu anlaşılmışsa, Parsons tarafından toplum veya kültürün, sosyal eylem fikrinde, aşkın koşulları olarak, aşikâr bir şekilde var olduğu gösterilmiştir.

Parsons, kendisinin "iradeci eylem teorisini" yeni sosyolojinin bir temeli olarak ortaya koyan ilk ve en ufuk açıcı kitaplarından biri olan *Toplumsal Eylemin Yapısı* için bir düstur olarak, Weber'den anlamlı insan eyleminin nihai yapıtaşları üzerine her türlü derin düşünmenin, her şeyden önce, "araçlar" ve "amaçlar" kategorisiyle ilişkili olduğunu belirten bir cümlesini seçmiştir. Bu seçim aslında, kitabın en önemli mesajının ve böylelikle, Parsons'un daha sonra geliştirdiği görkemli sosyoloji sisteminin tamamının kılavuz fikrinin samimi bir ifadesidir.

İradeci eylem teorisi, Parsons'a göre, bilimsel sosyolojinin yolunda dikilen birbiriyle yakından ilgili iki yaklaşıma bir alternatif olarak geliştirilmiştir: Faydacı ve olgucu.

Parsons'a göre, faydacı eylem kavramının en büyük kusuru, bu kavramın aşırı istençöiliğe dayanmasıydı. Bu kavram, eylemin aktörün amaca yönelimiyle organize edildiğini ve dolayısıyla, bu yönelim açısından anlaşılabileceğini kabul etmiştir. Fakat vizyonunu bireyle sınırlayan ve bireyüstü varlıkları ihmal eden bu kavram, amacı tamamen faili muhtar olarak görülen aktörlerin takdirine bırakmak zorunda kalmıştır. Sonuçta, "amaçların birbirleriyle ilişkilerini" düşünmemiştir. "Amaçların birbirleriyle ilişkileri hakkında herhangi olumlu bir şey söyleyememe başarısızlığının... yalnızca tek anlamı olabilir; o da önemli hiçbir ilişkinin olmadığıdır, yani, amaçların istatistiksel olarak tesadüfi olduğudur."[1] Fakat eğer amaçlar aslında tesadüfiyse, o zaman Parsons'a göre, bunların arasında "bir seçim de olamaz".[2] Muhtemelen bu hemen açık olmayan karar ile demek istediği, insan eyleminin olabileceği şekilde, yani bir amaca götüren bir araç olarak, anlaşılabilecek olan bir seçeneğin olmadığıdır; bir X eyleminin amacı, daha geniş bir amaç olan Y için bir araç olarak resmedilemedikçe, onun seçiminde uygulanan kriter anlaşılabilir hale getirilemez. Dolayısıyla, faydacı eylem

---

1. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Free Press, Glencoe [Ailen & Unwin, Londra], 1949, s. 59 [*Toplumsal Eylemin Yapısı 1-2*, Çev. Adem Bölükbaşı, Nur Nirven, Sakarya Üni. Yay., 2015].
2. A.g.e., 64

kavramında bulunan istençcilik, temelde irrasyonel ve tahmin edilemez olan ikame eyleme götürür ve sonuç olarak bilimsel muamelesini küçümser. (Kişi bu noktada Parsons'a neredeyse hiç katılamaz; o açıkçası eylem kavramını, içerisinde eylemin amacının yalnızca tesadüfi olarak düşünülebileceği faydacı toplam dünya görüşünden ayırmaktadır. Faydacılar için, amaçlar son kez insan güdüsü tarafından kazanım ve doyum için verilmiş olup, bundan dolayı sorunsuz kabul edilip adil bir şekilde odaktan çıkarılabilir. Aslında, istençciliğin faydacı ile Parsons versiyonları arasında, Parsons'un bizim inanmamızı istediğinden çok daha az fark vardır.)

Faydacı eylem kavramına olgucu alternatif (daha doğrusu düzeltme) amaçların seçiminin, ya aktörün kalıtsal özelliklerinde ya da eylemin yakın çevresinde yerleşik olan belirleyici nedenlere indirgemekti. "Tesadüfilik" yok edilmiştir fakat bu yalnızca amaçların otonomisini bertaraf etme pahasına olmuştur: Artık genetik olarak belirlenen amaçlar, her ikisi de aktörün kontrolünün ve bilinçli seçiminin hayli ötesinde olan, aktörün nesnel olarak verilen özelliklerine veya aktörün durumunun özelliklerine yapılan salt epifenomenal eklere dönüşmüştür. Böylece, eylem artık bilimsel muamele ile yükümlüdür fakat gönüllü karakterini telafi edilemez bir şekilde kaybetmiştir. Küçük bir bilim insanı gibi davranan aktör, kendi durumu hakkındaki "inkâr edilemez gerçekleri" toplayıp, "öznel olmayan koşulların", "rasyonel bilimsel tahsisinden" kaçınılmaz sonuçlar çıkardığında,[3] eylemin olgucu şemasında, aktörün öznelliği yalnızca belirleyici sebepler ile belirleyici sonuçlar arasında arabuluculuk yapan bir unsur olarak ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla, eylemin iki baskın kavramı, farklı nedenlerle de olsa, eşit derecede tatmin edici değildir. Faydacı kavram, borcunu insan eyleminin öznel, gönüllü tabiatına ödemiş fakat bilimsel muamelesini imkânsız kılmıştır. Öte yandan, olgucu kavram, eylemi bilimsel muamele için fazlasıyla uygun fakat eksik bir

3. A.g.e., s. 67.

şekle yerleştirmiştir: Eylemin gönüllü karakterinin anlamsızlığa indirgendiği bir şekle.

Bu eleştiriden Parsons'un niyetinin ne olduğu açıktır: o, eşzamanlı olarak, öznel, anlamlı bir fenomen olarak bir anlama nesnesi ve nesnel analizden etkilenen bir model olarak bir bilimsel teori nesnesi olabilecek bir sosyal eylem modeli inşa etmek istemektedir. Bunu gerçekleştirmek için kişi, amaçların seçimine tamamen tesadüfi olarak muamele ederek faydacılığın hatasından ve ona tamamen öznel olmayan unsurlar tarafından belirlendiği şeklinde muamele ederek de olguculuğun hatasından uzak durmalıdır. Bunu gerçekleştirmenin açık yolu, aktörün güdülerini hem amaçları hem de araçları seçmede belirleyici rastlantısal faktör olarak kabul etmektir; fakat bunu, bu özünde öznel güdülerin nesnel bir şekilde ele alınabildiği bir yol bulmak için böyle kabul etmektir. Bu, Parsons'un en önemli zihin meşguliyeti olmuştur:[4]

> "Aktörün kontrolü çağı içerisinde, işe koşulan araç genel olarak ne tesadüfi olarak seçilen ne de münhasıran eylemin koşullarına dayanan olarak algılanabilir, fakat bir anlamda, bilgisinin somut eylem sürecinin anlaması için gerekli olduğu bağımsız, kati seçimli bir unsurun etkisine tabi olmalıdır."

Dolayısıyla, bu görev öznel anlamlarının analizinin nesnellik ve eylemin "dışsal" yönleri durumunda sistemlilik seviyesine yükseltilmesinden oluşur. Kişi Parsons'un projesini neredeyse hermenötiğin "gözünü açması" olarak özetleyebilir.

Önemli ölçüde, Parsons *Verstehen* terimini tutarlı bir şekilde, açıkça, ortaya çıkan eylem teorisi tarafından asimile edilmesi gereken "muhteşem geleneğin" bir parçası olmadığı anlamına gelecek şekilde, Almancadaki şekliyle kullanmaktadır. Bu terimi her şeyden önce, "Sezgicilik" başlıklı bölümde ele almaktadır; ona göre *Verstehen*, içerisinde kavrayan zihnin kendi bilişinin geçerli kılınacağı bir şekilde çalıştığı yolu karıştırmaya ısrar eden özünde bilimsel olmayan baskı grubu tarafından, bilimle ilgile-

---

4. A.g.e., s. 44-5.

nen insanlara dayatılan bir fikirdir. Kısaca *Verstehen*, anlamanın problematiği üzerine dökülmemesi için en iyisi garip Almanca kabuğunda tutulan temelde yanlış düşünülmüş bir fikirdir. Parsons, *Verstehen*'i, değeri özel bir durumda ne olursa olsun, analitik özgülüğün bir testini geçmedikçe bilimsel bilginin yetki alanına kabul edilemeyecek olan "birincil sezgiler" ile tanımlar gibi görünmektedir (Dilthey'in empatisi veya *Sichhineinversetzen*'i ile karşılaştırın).[5]

Bizim anlama yönelik birincil sezgilerimiz gerçek ve bu itibarla doğru olabilir. Fakat onların yorumlamaları, teorik kavramların rasyonel olarak tutarlı sistemini ekarte edemez. Sezgiler, yalnızca böyle bir eleştiriye yeterli oldukları sürece bilgiyi oluşturabilirler.

Başka bir ifadeyle, bilimsellik öncesi *Verstehen* ile bilimsel anlama arasındaki farka doğru giden sezgiler, yalnızca özel olarak sezgisel olan her şeyi dökerlerse, bilime kabul edilebilirler.

Böylece sezgiler, empati, "kişinin kendisini başkasının yerine koyması" vb kuşkusuz, insan eyleminin "öznel" tabiatının Parsons'un iradeci teorisine girmesine izin verildiği yol değildir. Aslında, Parsons rahat bir şekilde kendisinin eylem şemasının "belirli bir anlamda" öznel olduğunu kabul etmektedir.[6] Kişinin takip eden usavurmasından çıkaracağı bu belirlilik, eylemin "öznelliğini" yalnızca analistin onu o şekilde telaffuz etmesi anlamında kabul etmeden ibarettir. Aktörün görüş alanına gir(e)meyen, eylemi çevreleyen diğer unsurlara değil de analiz altındaki aktörün "bakış açısına" atıflarını vurgulamaya ilişkin kelimelerini bu şekilde seçmek ve kavramlar arasındaki karşılıklı ilişkileri bu şekilde tarif etmek analistin tercihidir (keyfi değil de yöntemli olsa da). Öznellik kısaca bir metodolojik ilkedir. "Eylemin bilimsel gözlemcisi" tarafından kabul edilen "öznel bakış açısını" temsil eder.

Aslında, amaçlar, araçlar veya koşullar gibi, iradeci eylem şeması, "aktörün bakış açısı" olmasa biraz anlam ifade ederdi.

5. A.g.e., s. 589.
6. A.g.e., s. 46.

Amacın, doğası gereği birisinin amacı olduğu önemsiz bir şekilde doğrudur; bunları koyan özneler (Tanrılar, insan) olmadan hiçbir amaç olmazdı. Yine, amaç konulur konulmaz, durumun geri kalanının hemen "araçlara" ve "koşullara" bölündüğü de önemsiz bir şekilde doğrudur. Alternatifi yerine bu kelimeleri seçen analist, ilgilerine basitçe sınır koyar; tüm kuramcıların yapması gerektiği bir şey: "O, onların yalnızca eylem şemasını ilişkili bir şekilde etkiledikleri kadar eylem terimlerine indirgenebilir olmayan bir yön ile fenomenlerle ilgilenmektedir; koşulların veya araçların rolünde.[7]

Dolayısıyla, "öznel bakış açısı" bir analitik araca dönüşür. Buna uygun olarak, anlama bir bilimsel analiz meselesine dönüşür. Parsons'un versiyonundaki "öznel bakış açısı", Husserl'inkinde olduğu gibi, ampirik öznenin kovulması anlamına gelir.

Doğru, Parsons'un tasarladığı kavramsal şema iki farklı seviyede kullanılabilir: bir tanesi, Parsons'un terminolojisiyle, "somuttur"; biz burada somut bireyin somut bir eylemini ele alırız. Fakat bu seviyede başarabileceğimiz, en çok, olmuş olanın tarifidir. İradeci kavramsal şema, tarif etme işinde bize yardım eder. Hangi soruyu soracağımızı ve gördüklerimizi nasıl sınırlandıracağımızı biliyoruz. Özellikle, eylemin amacının ne olduğunu bulmaya ve daha sonra da bulduklarımıza göre araçların ve koşulların envanterini yapmaya çalışacağız. Fakat -Parsons'un bize hatırlattığına göre- onun kavramsal şeması bunda, onları, onların açıklaması için gerekli olan analize tabi tutmaya değil, yalnızca verileri belirli bir sırada düzenlemeye hizmet eder.[8] İnsan eylemi, kesin olarak, bir "somut" özne ve onun "somut" öznelliği seviyesinde açıklanamaz (anlaşılamaz; Parsons, anlaşılacak niyetin doğal ve sosyal bilimciler tarafından paylaşılan özelliğini defalarca vurgulayarak, bu iki kelimeyi eşanlamlı olarak kullanır).

Öznel eylemin doğru anlaması yalnızca, eylemin hâlâ "aktörün bakış açısından" olan bir yapıda sunulduğu ama somut

7. A.g.e., s. 47.
8. A.g.e., s. 48.

aktörlerin "somutluğuna" yakıştırılabilir olan kendine has tüm özelliklerden baştan sona temizlendiği, daha soyut, "analitik" bir seviyede başarılabilir. Analitik seviyede, amaçlar ve araçlar, aktörün zihnini meşgul eden gerçek varlıklar olmaktan çıkıp teorik bir şemanın kavramsal birimlerine dönüşürler. Bu da bizim, "önceden betimleyici olarak düzenlemiş olduğumuz gerçeklere katılan fonksiyonel ilişkileri ortaya çıkarmamızı"[9] sağlar. Bu fonksiyonel ilişkileri tüm somut öznelerden soyutlarken anlayabileceğimiz gerçeği, bu ilişkilerin kendi dayanaklarına eylemde bulunan öznelerin zihninde olmaktan daha çok kavramsal şemanın kendisinde sahip olduğunu göstermektedir. Anlama görevi, anlamanın yalnızca özne ile mistik bir birlik içerisinde erişilebileceğinde ısrar eden ve dolayısıyla da, "anlayan" insanlıkları bilimin sınırları ötesine koyan "sezgisel yanlış kanılardan" aynı şekilde nihayet arındırılmıştır.

Zaten *Toplumsal Eylemin Yapısı* aşamasında dikkat çekici olan bu eğilim, onun son yazılarında bir kat daha fazla telaffuz edilmeye başlanmıştır. "*Genel Bir Eylem Teorisine Doğru*'da, yönelimi kuşkusuz sosyal eylemi tüm diğer davranışlardan ayıran özellik olan aktör, çoktan teori tarafından sinsice yeniden işlenmiştir; 'eylem, aktör tarafından ona amaç ve menfaatleriyle ilişkisinde verdiği anlam tarafından kılavuzluk edildiğinde bir yönelime sahip olur'[10] diye okuyoruz. Aktör hâlâ aktif role sahip olduğunu, aslında bir şeye bir şey verdiğini sanmaktadır; fakat o artık eylemin anlamının neye verildiğini seçmede özgür değildir. Karar onun için teori tarafından alınmıştır. Amaca ulaşma veya menfaat memnuniyeti artık eyleme anlamını veren şeydir. *Sosyal Sistem*'de kalan küçük adım atılmaktadır: bize söylendiğine göre, sosyal eylemin ayırt edici özelliği, onun, 'bireysel aktör için güdüsel öneme sahip olmasıdır' (aktörün ona bir anlam vermesi değildir); güç algılanan bir geçiştir, fakat ufuk açıcıdır. Artan

---

9. A.g.e., s. 49.
10. Talcott Parsons ve Edward A. Shils (Der.), *Toward a General Theory of Action; Theoretical Foundation for the Social Sciences*, Harper & Row, New York ve Londra, 1962, s. 4.

bir şekilde belirginleşiyor ki, eylemini sosyal bir eylem olarak nitelendiren, aktörün girişimi değil, bu girişimin çevrildiği nesne tipleridir. Bir sonraki cümle, 'güdüsel önemin' tekabül eden eylem süreçlerinin yöneliminin ilgili aktörün memnuniyetinin başarılmasını veya mahrumiyetlerinden kaçınmasını etkilediği anlamına geldiğini"[11] öne sürerek bunu tamamen belirgin hale getirir. Açık bir biçimde, eylem teorisinin analiz etmek istediği davranış, davranış biçimleri hedonistik olarak güdülenmiş *homo oeconomicus*'a yaklaşan rasyonel birey tipi ile özdeşleşir. Aynı Parsons, on dört yıl önce olgucu pozisyonu eylemin normatif unsurlarının statüsünü giderek kırılgan hale getirdiği için eleştirmiştir: "Amaçlardan, zevkin mekanizmaları tarafından belirlendiği şeklinde bahsetmek... amaçları genelleştirilmiş teorik sistemden çıkarmaktır."[12]

Fakat bu belirgin geçiş, düşünüşün hakiki değişiminde olduğundan daha çok, başından bu yana Parsons'un sosyal eylem kavramında mevcut olan unsurları ortaya çıkarmaya daha fazla dayalıdır. Her şeyden önce, "*Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda, 'eylemden bir araç-amaç ilişkisini içermeyen açıdan bahsetmek bile imkânsızdır,' "[13] denilmiştir. Bu, bazı hafifletici sebepler göz önünde bulundurularak, bir Weber ifadesi olarak geçebilir; Weber muhtemelen onun uzlaşmaz şevki dolayısıyla onu imzalamayı reddederdi, fakat o da bizim bir eylemi en iyi, onu rasyonel bir tip olarak, yani araçlar ve amaçlar olarak organize olmuş bir şekilde farz edersek, anlayabileceğimize inanmıştır. Fakat benzerlik yüzeyseldir. Weber'de, rasyonel modelin yaklaşan sosyal eylemin nesnel yöntemi olarak seçimi, bizi giderek rasyonel modeller vasıtasıyla anlamaya alıştıran onun küresel tarih görüşü ile ilişkilendirilmiştir. Parsons'ta rasyonel modelin mutlak üstünlüğünün, hiçbir şekilde insan anlamasının tarihselliği ile ilişkisi yoktur. Bu, insan aklının zaman dışı bir

---

11. Talcott Parsons, *The Social System*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1970 [Free Press, New York, 1964], s. 4.
12. Parsons, *Structure of Social Action*, s. 701, 700.
13. A.g.e., s. 733.

özelliği olup tarihin onunla ilgili olabileceği tek yol, bu gerçeğin keşfedildiği andır. Ve dolayısıyla şöyle okuyoruz:[14]

Atfın eylem çerçevesinin, Husserl'den sonra, pek çoğunun "fenomenolojik" bir statü dediği şeye sahip olduğu söylenebilir. "Düşünce kadar uzak" olabilecek, değişime tabi olan hiçbir somut veriyi içermez. Bu, ampirik anlamda bir fenomen değildir. Bu, bizim içerisinde eylemin fenomenlerini tarif ettiğimiz ve düşündüğümüz kaçınılmaz mantıksal çerçevedir.

Bununla Weber arasındaki fark açıktır. Weber, bunun uygulamasında tutarlı olmasa da, kendisinin rasyonel eylem modelinin tarihsel bir ürün olduğu ve hiçbir şekilde toplumdaki insan davranışının tek şekli olmadığı inancını tekrar tekrar ifade etmiştir. O, bu kadar tarihsel olan bir şeyin gerçek anlamda fenomenolojik bir evrenselliğe uygun hale getirilebileceğini kabul etmezdi.

Fakat bizim daha çabuk ilgimizi çeken, Parsons'un Husserl'den yardım istemesi, fakat ondan Kant'ın "aşkın analitik" fikrini geliştirdiği için yardım istemesi gerçeğidir. Aslında Parsons, Kant'ın teorik soruları sorma şeklinden derinden etkilenmiştir. O, "ilk önce: Böyle geçerli bir bilgiye sahip olduğumuz bir gerçektir. Ve yalnızca o zaman o, bu nasıl mümkündür, diye sormuştur. Kant'ın cevabı tümüyle kabul edilebilir olmasa da, soruyu sorma şekli devrimsel nitelikte önem arz etmiştir, diyerek"[15] Kant'ın epistemolojik sorunun geleneksel telaffuzunu nasıl tersine döndürdüğünü niteliksiz bir hevesle hatırlamıştır. Açıkçası Kant'ın örneğinden ilham almış olan Parsons, kendi eylem teorisini, bu teorinin olasılığının mutlak ve evrensel, kaçınılmaz koşullarının benzer bir analizi olarak düşünmüştür. Onun eylemi pozitif bir şekilde yorumlamasının dili, bu niyete ilişkin bir şüphe bırakmamaktadır. Bu ne bir ampirik tarif dilidir, ne de en yüksek algılanabilir düzeyin bile ampirik bir genellemesidir; bu, açık bir şekilde, "gerekliliklerin" çıkarımsal bir analizinin dilidir. Parsons, bir örnek olarak yalnızca

14. A.g.e.
15. A.g.e., s. 24.

iki sayfayı[16] seçmek için, eylemin çeşitli unsurlarının "tesadüfi olamayacağı", "entegre edilmesi gerektiği", "yalnızca kendisi dolayısıyla mümkün olduğu", "tutarlı olarak organze edilmesi gerektiği", "yeniden şekillendirmek için gerekli olduğu", "kendisi olmadan imkânsız olduğu" şeklinde, eylemin bu çeşitli unsurları ile ilgili yazılar yazmaktadır.

Engel, "sosyal eylemin" (veya bir anda göreceğimiz gibi, aynı aşkın yaklaşımın uygulanmış olduğu toplumun) Kant örneğinde olduğu gibi "geçerli bilgi" kadar veya hatta Schutz örneğinde olduğu gibi "yaşam dünyası" kadar doğrudan ve tartışmasız bir şekilde verilen bir hakikat olmayışıdır. Bu, teorik öncesi bir fenomen değildir, kendisi diğer fenomenlerin, varoluşun kendisinin bir önkoşuludur. Parsons'un aşkın analizi altında geldiği şekliyle sosyal eylem zaten bir "kavramsal şemadır", teorik seçimin bir son ürünüdür. Algılanabilir olan hiçbir şekilde "hemen aşikâr" olarak görülemez. Böylece Parsons'un "aşkın koşullarının" gerçek, ampirik olarak varolan insan davranışlarıyla ilgisi, Kant'ınkinin veya hatta Schutz'unkinin ilgisinin aksine, hiçbir şekilde otomatik değildir. Bir bakıma, yalnızca rasyonel ve yarı rasyonel eylemler onun analizine girer ve biz, tek başına bu tür eylemden başlarken kişinin kapsamlı bir anlama teorisi oluşturup oluşturamayacağını bilmiyoruz.

Büyük bir ihtimalle Parsons, Kant'a öykünmesinin zayıflığının çok iyi farkındaydı. Her halükârda, her şeyden önce, kendi modelinin somut, ampirik eylemle bağlantılı olduğunda ısrar ederek bunu telafi etmeye çalışmıştır; çünkü kendi modelinin Ortodoks anlamda, saf fenomenolojik olmasından daha fazla boyutları vardı. Parsons, bize kendi eylem modelinin belkemiği olan araç-amaç şemasının "aktörün zihninin dışındaki gibi, içindeki gerçek süreci de içermekte" olduğunu hatırlatmaktadır. "İçermekte" kelimesi belirsizliğiyle yardımcı olur; Parsons onun analitik veya ampirik olarak "zihindeki gerçek süreci" kapsayıp kapsamadığını belirtmemiştir. Şayet ilki geçerliyse, yeni hiçbir

16. Parsons ve Shils, s. 24-5.

şey öğrenmedik. Fakat ikincisiyse, Parsons bizi hermenötik sorgulamanın varsaydığı problemlerin en rahatsız edicisi ve can sıkıcısının çözümü konusunda ona güvenmemizi istemektedir.

Açıkçası bu anlam karmaşası uygundur. Sonraki cümle bizi aşağıdakileri söylemektedir:

> "Bu seviyede (yine, hangi seviye? Analitik? Ampirik? İkilem kendisini tekrar etmektedir) daha sonra, merkezî araç-amaç bileşeni de dahil, eylem şeması fenomenolojikten daha fazlasına dönüşür, yalnızca betimleyici değil aynı zamanda arızi önemi de üstlenmektedir ve bunu yaparken de motivasyonun 'gerçek öznel süreçlerine' atıfları da içerir."

Bu açıkçası fenomenolojinin yanlış anlaşılmasına dayalıdır. "Fenomenoloji" adı söyleneni değil, söylenenin neye dayanılarak kabul edilmiş olduğunu (daha doğrusu, geçerlik iddiasının neye dayanmış olduğunu) temsil eder. Kişi, "zihindeki bir gerçek süreci", şema olmaksızın neredeyse hiç ampirik olmayan "açlar ve amaçlar şeması" fikrinin bir özü olarak varsayabilir. Baştan sona usavurma, Parsons'un kendi iddiası olan araç-amaç şemasının aslında sosyal eylemi analiz etmede uygun bir model olmasını dayandırmak istediği dayanağa ilişkin olarak muğlak kalmaktadır. Weber bir bakıma aynı iddiayı, genel olarak tarih, özel olarak da modern kapitalist toplum hakkındaki açık bir biçimde ampirik (yani doğru veya yanlış olduğu test edilebilir) bir ifadeye dayandırmıştır. Parsons açık ve tutarlı bir şekilde araç-amaç şemasının kendi versiyonu için tarihsel olmayan, aşkın bir dayanak seçmektedir. Ayrıca o, modelini ampirik eleştiriye bağışık hale getirir fakat ilkin ampirik faydasının sorusunu şüpheli hale getirir.

Aşağıdaki totolojik ifade, bundan dolayı sürpriz değildir:[17]

Okuyucuya, analitik kanunların sistem temelinde formülasyonunun burada işe yaradığını hissettirmek yapısal bağlamda imkânsızdır, tereddütle geniş kapsamlı ve yüksek önem arz eden

17. Parsons, *Structure of Social Action*, s. 750-1.

böyle bir kanunun formülasyonu için bir dayanağın zaten var olduğunu belirtmek faydalı olabilir. (Nerede? Parsons'un kendi teorisinin sonraki gelişimine ilişkin vizyonunda mı?) Kanun tereddütle şu şekilde formüle edilebilir: "Herhangi bir somut eylem sisteminde, içsel araç-amaç ilişkisi açısından formüle edilen eylemin bu unsurları açısından şu âna kadar kesinlikle açıklanabilir olan bir değişim süreci, yalnızca, sistemde aktörleri bağlayıcı olarak algılanan rasyonel normların gerçekleştirilmesine yönelik bir yaklaşım yönünde ilerleyebilir."

"Kanun", biz bir eylemi rasyonel şema açısından ifade edersek, eylemin rasyonel şema açısından ifade edilme eğilimi olacağını söylemektedir. Eskiden kanunlardan beklediğimiz bu olmasa da, bu yeterince doğru. Parsons'un teorisi baştan sona, bizim toplum bilgimize yönelik olarak "artırıcı" bir rol değil, "açıklayıcı" bir rol oynayan, fenomenolojik içgörülerden veya Kant örneğinde analitik ifadelerden oluşmaktadır. Parsons uzun yıllar boyu, kendisinin birkaç başlangıç temel teriminde ve aksiyomunda ve en önemlisi, araç-amaç eylem modelinde potansiyel olarak bulunan çıkarımsal sonuçları "çözmek" için kati ve gayretli bir çaba göstermiştir. Kişi onun eserini, eylemi mevcut amaçlar için, doğru veya yanlış bir şekilde, uygun amaçlar seçmeye dayalı olarak düşünülen adam ve kadınların çokluğundan yapılmış olsa, var olacak olan bir dünyanın titiz bir araştırması olarak tarif ederdi. Bu, Parsons'un araç-amaç şemasını kullanması ile bu şemanın, rasyonel eylem modeli ile soyut bir toplum teorisinin kurmak için olan bir aksiyom seti olarak değil de, tarihsel olarak çeşitli eylem şekillerini nesnel olarak anlama aracı olarak ilgilenen Weber tarafından kullanılması arasındaki radikal farktır.

Parsons, adam ve kadınların fiilî gönüllü, kesin olmayan tarihsel eylemi ile neredeyse hiç ilgilenmemiş ve bu tarihsek eylem, onun teorisi için neredeyse hiçbir anlam ifade etmemiştir; basit terimler ve aksiyomların ilk tedarikinin ötesinde. Aktörün anlamları seçiminin istençciliği, baştan sona teorinin temel taşı olarak kalmakla beraber tüm dikkat, aşkın gerekliliklerin egemen mimari doktrini olduğu gösterişli yapının üst

kısımlarına verilmiştir. Parsons, insanlar tarafından anlamları araştırırken yapılan tercihlerin tarihsel toplum şekillerine etkisini araştırmamıştır; bunun yerine, *in nuce* (kısaca) bir araç-amaç yapısı olarak görülen eylem modelinde bulunan gereklilikleri en anlaşılır veya ayrıntılı biçimde açıklamayı arzu etmektedir. Bu yaklaşımın paradoksal etkisi, teorinin yapısı için aynı şekilde önemli olan aktörün motivasyonunun rolünü giderek ilgisiz hale getirmesidir. Anlamanın nesnesi, aktörün güdülerinden eylemin ortamının çeşitli unsurları arasındaki gerekli ilişkilere kayar. Parsons'un teorisinde, insan eylemini anlamak, "gerekli ilişkileri ortaya çıkarmaktır"; araç-amaç modeline göre davranan aktörler arasındaki etkileşimin aşkın mantığını keşfetmektir.

Böylece dünya aktör için kendisinin ilgileri ile potansiyel olarak ilgili olan bir nesneler havuzu olduğu kadar, ardından ister istemez bu nesnelerin ayrımı gelir. En büyük fark, etkileşen ve etkileşmeyen nesneler arasındadır. (Parsons bize şunları hatırlatmak için acele etmektedir: "Bu, etkileşimin teknik kullanımıdır. Bu, teknik anlamda iki tarafın aktörü olduğu bir ilişkiyi ima etmektedir. Böylece etkileşimin karşılıklı bağlı olma ile eşanlamlı olduğu durumdan ayırt edilir."[18] Yaygın eleştiri hatasını takip etmemiz için, Parsons'un teorisinde görünen tüm terimlerle ilgili olan bu yorumu unutmamamız önemlidir. Olmadığı şey bakımından Parsons'un teorisi toplumun geleneksel olarak önyargılı tarifidir.) Tabii ki etkileşen nesnelerin kendileri birer aktördür. Bu şekilde, onların asıl aktörün davranışına ilişkin beklentileri ve kendilerinin doyumu aramaları dahil, kendilerine ait eksiksiz eylem sistemlerine sahiptir. Diğer aktörlerin varlığında, benin eylemi yalnızca onların beklentilerine değil, aynı zamanda benin beklentilerine muhtemel tepkilerine de yönelmelidir. Genel eylem teorisinin bakış açısından, tabii ki ben ve öteki karşılıklı olarak değiştirilebilir. Dolayısıyla, belirleyici önemin bir varsayımı olarak ortaya çıkan, içerisinde beklentilerin "her iki tarafta işlediği" bir ilişkidir.

18. Parsons ve Shils, s. 14.

Bu da yine benin ve ötekinin beklentilerin ampirik kimliğine değil, onların karşılıklı alakasına ve dolayısıyla onların karşılıklı uyuşmasının önemine atıfta bulunan bir kavram olan "beklentilerin bütünleyiciliğine" yol açar. Bir kişinin eylemi diğer kişilerin yaptırımıdır. Beklentilerin bütünleyiciliği ister istemez bir "çift olasılığa" neden olur:[19]

> "Diğer yandan, benin doyumları, onun mevcut alternatifler arasından seçimine bağlıdır. Fakat karşılığında, ötekinin tepkisi benin seçimine bağlı olacak olup ötekine has bir bütünleyici seçimden kaynaklanacaktır."

Bu, toplumun mantıksal gereksiniminin bir ifadesinden daha az hiçbir şey değildir. Aslında, etkileşim ilgili aktörlerin birbirinin beklentilerine cevabını içeren bir ilişkiyse, "özel durumların özelliğinden genelleme" gibi, yalnızca "diğer taraflarca gözlenen 'teamüller' tarafından garanti edilebilen anlamın belirli bir istikrarı", eylemin diğerlerinin çıkarlarının doyumuna yöneldiği kadarıyla, eylemin kaçınılmaz önkoşulları haline gelir. Dolayısıyla, toplumun gereksinimi (durumlar arasının tipik kalıplarının genelleştirilmesi) ve kültürel sistem (anlamların istikrarı) eylemin araç-amaç şemasında mantıksal olarak bulunur.

Bu, can alıcı bir önem noktasıdır. Parsons'un sosyal sistemi tarifinin hem güçlü yönü hem de zayıf yönleri, yalnızca sosyal eylemin aşkın koşullarının fenomenolojik keşfindeki bir uygulama olarak görüldüğünde anlaşılabilir. Şayet bu nokta çoğu kez gözden kaçmışsa ve Parsons'un tarifi olmadığı ve olamayacağı şey için haksız yere eleştirilmişse, Parsons'un kendisi sorumlu tutulmalıdır: çalışmasının "ampirik" statüsünü sıklıkla öne sürmesi, onun gerçek anlamını açıklamaktan çok gizlemiştir. Sosyal ve kültürel sistemlerin Parsons tarafından araç-amaç kavramının amaçlanan anlamının fenomenolojik analizinin bulguları olarak sunulduğunu anlamak önemlidir; onlar, ken-

19. A.g.e., s. 16.

dileri olmaksızın kavramın düşünülemeyeceği gerekli bileşenler olarak kavramdan türemişlerdir. Onlar Husserl'ın Bewusstsein modunda "mevcut olduğu" şeklinde tartışılmaktadır. Husserl, anlam atıfları ve ilişkilerinin nesnel gereksinimlerinde çözmek ve üstesinden gelmek için aşkın egonun öznelliğini varsaymaktan başlar; Parsons ise aktörün öznel güdülerini, bu güdüleri sosyal ve kültürel olarak düzenlenmiş ağların nesnel gereksiniminde çözmek ve bu güdülerin üstesinden gelmek için varsaymaktan başlar.

Aşağıdaki ifadeye yalnızca fenomenolojik proje anlam verebilir: "Eylemin yukarıdaki tartışmasında, bir aktörün diğer kişilerle veya sosyal nesnelerle etkileşiminin önemli olduğu bir noktaya ulaştığımızda, sosyal sistemin gelişiminin özünü ifşa etmiş olduk."[20] (Diğer tek muhtemel yorumlama, Parsons'un sisteminin kelimesi kelimesine anlamına ve ruhuna bütünüyle yabancı olan, etiyoloji miti açısından olandır.) "Eylem unsurlarının organizasyonunun... her şeyden önce aktörün kendi durumuyla ilişkisinin bir fonksiyonu" olduğu kararı ile en azından fiziksel veya çevresel yöne sahip bir durumda birbiriyle etkileşen bireysel aktörlerin, "doyumun en üst düzeye çıkarılması" eğilimi açısından güdülenen ve birbirleriyle olan ilişkileri dahil, kendi durumlarıyla ilişkileri kültürel olarak yapılandırılan ve paylaşılan semboller açısından tanımlanan ve aracılık edilen aktörlerin çoğulluğuna dayalı olan[21] bir sosyal sistemin çıkarımsal gereksinimi arasında bir "fenomenolojik gereksinim" bağlantısı vardır.

Ve diğer yandan, eşzamanlı olarak Weber'i "kendisinin ideal kavramlar tipini somutlaştırma"[22] eğilimi dolayısıyla kınarken, Weber'e "artan rasyonalizm kanununu" atfetmek için (bu kanunu, "Weber'in çalışmasından doğan en temel genelleme" olarak tarif ederek) fenomenolojik bir dayanak vardır. Artan rasyonalizm kanunu, Weber'de, tarihsel bir genellemedir; Parsons'ta

20. A.g.e., s. 23.
21. Parsons, *Social System*, s. 5-6.
22. Parsons, *Structure of Social Action*, s. 752, 753.

bu, amaçlı eylem kavramının fenomenolojik olarak keşfedilen amaçlı anlamıdır.

Faydacı sosyal eylem kavramı Parsons tarafından amaçlı modelin mantıklı sonuçlarını fenomenolojik olarak "anlayamadığı" için eleştirilmiştir. Hatırladığımız kadarıyla, Parsons'un faydacılara esas itirazı, onların eylemin amaçlarını tesadüfi olarak seçilecek olan olarak düşünmeleriydi. Amaçlar yalnızca, "kalıpların genelleştirilmesi" ve "anlamların istikrarı", yani sosyal ve kültürel sistemlerin tüm amaçlı eylemin gerekli türevleri ve aşkın koşulları olarak ortaya çıkarılmadığı kadarıyla bu şekilde düşünülebilir. Bu şekilde ortaya çıkarıldıkları anda, değerlerin, anlamların, vb tesadüfi olmaması hemen belirginleşir. Analitik olarak açıktır ki:[23]

"Tabii ki seçimler bireylerin eylemleridir fakat bu seçimler sosyal bir sistemde bireyler arası olarak tesadüfi olamaz. Aslında, sosyal sistemin devamının en önemli fonksiyonel tahakkümlerinden bir tanesi, aynı sosyal sistemdeki farklı aktörlerin değer yönelimlerinin bir dereceye kadar *ortak* bir sisteme entegre edilmesi gerektiğidir."

Yine kavramların gerekli anlamının fenomenolojik analizi yoluyla, bu ortak sistemin paylaşılan değer yönelimlerini, fikirleri ve açıklayıcı sembolleri kapsadığını; "zorunlu şekillerde hareket etmeye" güdülenen ve bu şekilde güdülenmeden dolayı ilgili doyumu alan bileşen kişiliklerinin gereksinimini de kapsadığını; bu fonksiyonel tahakkümlerin ister istemez güdülerin ve değerlerin dayanılabilir uyumsuzluğunu sınırlandırması gerektiğini; başka bir ifadeyle, "amaçların ve araçların gönüllü seçiminin" gerekli koşulu olarak, bu gönüllülüğün maddi etkisi olabilecek her şeyi yok etmeye eğilmiş sosyal ve kültürel sistemleri kapsadığını öğrenmekteyiz. Bu gönüllülüğün kendisi, sosyal olarak demirlenmiş normların hayata geçirilmesine bilinçli aktörler tarafından "arabuluculuk" edildiği varsayımına indirgenmektedir; amaçlı sosyal eylemin modelinden genellenen üç analitik

23. Parsons ve Shils, s. 24.

sistemin (kişilik, toplum, kültür) herhangi birinin analizinde hiçbir görünür sonucu olmayan, hayli önemsiz bir fikir. Bilakis, amaçlar ile amaçların "gönüllü" doğasının zikri, bu üç sistemin tamamının normatif, sınırlayıcı, istençcilik karşıtı ve tesadüfi karşıtı mecburiyetini daha keskin bir rahatlamaya getirme görevi görür. Örneğin, şu cümleyi mümkün kılar: "Aktörlerin seçimleri için gelişigüzel olmak ve yine de tutarlı ve işleyen bir sosyal sistem oluşturmak mümkün değildir."[24] Eylemin gönüllü karakteri üzerindeki esas vurgu, amaçlı eylemin koşulları arasındaki tesadüfi olmaktan çıkaran faktörlerin olağanüstü önemini vurgulamaktır.

Aslında biz şimdi, bir şekilde, öznel zihnin derinliklerine işleyen olarak anlama fikrinden çok uzaklara gitmiş olduk. Anlamanın anlamı can alıcı bir değişime girdi. O, artık öznellikten çıkaran unsurları ve aktörlerin tercihlerinin sistemleştirmeye ve tahmin edilebilirliğe rağmen tesadüfi olmasını önleyen mekanizmaları ve baskıları keşfetmekten oluşmaktadır. Husserl'ın yöntemi bu mekanizmalar ve baskıların, ister istemez araç-amaç modeli fikrinde bulunduğunu varsaymak için uygulanmıştır. Weber'in tarihsel güçlerin oyununun bir sonucu olarak tasvir ettiği şey, Parsons için amansız ve tartışılmaz akıl gereksinimidir. Rasyonel eylem bir değer ise, toplumdaki "tahsis ve entegre edici rollere", yani farklı açılardan ödül ve ceza dağıtması ve baskın fikirleri yayması için atanan (veya kendi kendini atayan) kişilere "yeterli güç ve prestij dağıtma" gerekliliğine kadar kaçınılmaz sonuçlar burada belirir.

Dolayısıyla insan eylemini anlamak, sosyal ve kültürel sistemin yapısının içyüzünü anlamaktır. Bu, tek başına ve bölünmez bir şekilde, kendi yapısal gerekliliklerini nüfuz ettirmeye çalışan aklın bir ürünüdür. Bu yapılır yapılmaz, kişi, standartlarla fiilî davranışlar arasındaki keşfedilebilir boşluğu rasyonelliğin önkoşullarını yerine getirmedeki teknik hatalar olarak resmetme gibi aktörlerin kendileri için bile görünmez olan eylemlerin an-

24. A.g.e., s. 25.

lamlarını yargılama haklı standartlarını elde eder. İnsan eylemini anlama etkinliği, pratik uygulamalarındaki hataların ampirik araştırması gibi, "fonksiyonel önkoşullar" adı verilen, sosyal yapılar ile onların aşkın koşullarının fenomenolojik analizinde çözülür. Dolayısıyla anlama, yapısal analiz ile çok benzer hale gelir; artık özneye ihtiyaç duymaz. Aksine, özneyi kişiliğin, kültürün ve sosyal sistemin birbirine geçmiş üç sistemik yapısında çözmeyi başardığında görevini tamamlamış olur.

Nihai etkisinde, metodolojik ve filozofik farklılıklara karşın, Parsons'un teorisi Durkheim'in sosyolojisinin merkezî fikrinin daha sofistike versiyonu olarak görülebilir: "sosyal gerçekliğin" sağduyu deneyimini aşkın gereksinimin bir yansıtması olarak göstermek. Fakat Durkheim ile Parsons'un uygulamaları arasında iki önemli fark vardır.

Birincisi ahlaki ve rasyonel açıdan olan farktır. Durkheim'e göre, bir dışsal yaptırım sistemi olarak toplum, hayvansal güdüler tarafından harekete geçirilen organizmaların aksine, bireyin ahlaklı bir varlık olması için gereklidir. Onun versiyonunda toplum, ahlakın nihai dayanağı olarak Tanrı'nın yerini tutar. Parsons, her ihtimale göre, (Durkheim'in toplumu temel olarak bir "ulvileştirme" gücü olarak görmesinden hoşlanmıyor görünmese de) bu tartışmayı başka bir metafiziksel destek olarak reddetmiştir. Bunun yerine, Parsons, dışsal kısıtlamaların rasyonelliğin önkoşulları açısından gerekliliğini ortaya koymaktadır. Toplum, içerisinde rasyonel eylemin akla yatkın ve aslında algılanabilir olduğu tek ortamın yapısıdır. Dolayısıyla o, bireyin rasyonel olarak hareket edebilmesi, yani seçilmiş amaçlar için doğru araçlar seçebilmesi için gereklidir. Durkheim›e göre bireysel eylemin toplum tarafından düzenlenmesi, her şeyden önce ahlaki bir buyruktur; Parsons'a göre bu teknik aklın bir talebidir.

İkinci fark, birey ve toplumun ilişkisinin işlenişinde yatar. Realist Durkheim'e göre bu, parça ile bir bütün arasındaki ilişki olup, hem parça hem de bütün kendi başına gerçek kişidir. Bu da "bütün, parçaların toplamından daha fazladır", toplum

"üyelerinin çokluğuna indirgenemez" vb ifadeleri ve bu üst birey kişiyi temsil eden *conscience* veya *mentalité collective* gibi terimlerin tam anlamını tanımlamayla ilgili olan, Durkheim'in sistemine özgü olan meşhur zorluğa yol açar. Sıklıkla Durkheim'e yapılan itirazlar, pek çoğunun algıladığı gibi, bir şekilde Durkheim sosyolojisinin bu tutarsızlığı ile ilgilidir. Parsons, problemi ampirikten fenomenolojike aktararak bu zorluğu atlatmıştır. Kişilik (birey) ve toplumun her ikisi de, tek "doğrudan varolan" kişiden, birim davranıştan bir veya birkaç defa ayırılmış olan soyut kavramlardır. Her ikisi de birim davranışın analiz sürecinde bölündüğü unsurlardan oluşmaktadır. Yapı malzemesinin her durumda aynı olmasıyla, kişilik ve sosyal sistem, kurucu unsurların, ya aynı aktör (kişilik) tarafından bulunulan pek çok davranış etrafında, ya da aktörler (sosyal sistem) arasında tekrarlı etkileşim modelleri etrafında organize olması şeklinde, analitik kavramlar olarak farklılık gösterir. Dolayısıyla hiçbiri birincil değildir. Kişilik, sosyal sistem ve hatırladığımız kadarıyla, kültürel sistem, hep tek bir sosyal davranış olan aynı başlangıç noktasından başlayarak, kendisine analitik aklın girebileceği genellemenin üç alternatif yönüdür. Üçü de eylem unsurlarının "organizasyon modudur".[25] Dolayısıyla hiçbiri diğerlerinden herhangi birinin bir "toplamı" olarak görülemez ve Durkheim'in sosyolojisine bela olan metafiziksek tuzaklardan güvenli bir şekilde kaçınılır.

Parsons'un fenomenolojik sosyolojisi, saf metodolojik anlamda, Husserl'ın faydasızca başarmaya çalıştığını başarmıştır. Seçilmiş kavramların amaçlı içeriğinin saf fenomenolojik analizi ile ilerleyerek (ara sıra olan, fakat sonuçsuz, ampirik dünyaya girmesine rağmen), "nesnel gereksinimler" olarak, bu gereksinimlerin oluşturduğu deneyimin temelde öznel karakterini feda etmeksizin, toplum ve kültür kavramına ulaşmıştır. Bu dikkate değer iş, "sosyal eylemi" başlangıç noktası olarak aşkın öznelliğin yerine koyarak başarılmıştır. Husserl'ın feno-

25. A.g.e., s. 54.

menolojik indirgemenin sonunda yalnızca "aşkın öznelliği" bırakırken, hiçbir üst birey ağı kavramı türünün fenomenolojik olarak çıkarılamayacağını nasıl kanıtladığını gördük. Artık Husserl'ın ulaşamadığı yere, Parsons'un araç-amaç şemasını kendisinin indirgenemez "verileni" olarak varsayarak nasıl ulaştığını görüyoruz. Ve o bir kere bile askıdaki ampirik gerçekliğin onun geçerleme dayanaklarına müdahale etmesine izin vermemiştir.

Fakat bizim problemimizin önemli sonucu, aktörün öznel yönünün değil, eylemin kendisinin artık anlamın yeri olmasıdır ve tek başına aktörün öznelliğine odaklanmak yerine, bu anlamı anlama çabasının artık üç taraflı karmaşık eylem analizi olması gerektiğidir. Eylemin yapısının açıklanması için yansıtıldığı bu üç perdenin hiçbiri anlamaya yeterli değildir. Tabiri caizse, aradığımız anlam, analizin üç boyutunca tanımlanan analitik boşlukta asılıdır. Parsons'un fenomenolojik sosyolojisindeki diğer her şey gibi, anlam artık bir dünya hadisesi değildir (bu durumda aktörün zihninde psişik bir hadisedir); bunun yerine, üç analitik sisteme verilen eylemle belirli bir ilişkiye işaret eden analitik bir kurgudur.

Sosyolojik bakış açısından, Parsons, Husserl'den daha fazlasını başarmıştır. Bu, onun, Husserl'm fenomenolojisinin anlama problemleri için faydasını, bu problemler sosyal uygulamada ortaya çıktıkça, ciddi bir şekilde indirgeyen kötü şöhretli zayıflıklarından kaçtığı anlamına gelmez. Husserl gibi Parsons da yalnızca kısmi olarak sosyal gerçekliğe tekabül eden aseptik modeller boşluğunda çalışan uzman bir analistin bir ürünü olarak anlamayı önerir. Husserl gibi o da kendisinin analitik bulgularının nasıl ve ne zaman anlamanın pratik problemlerinin, iletişim ve ihtilaf uygulaması ile ortaya çıktıkça, arasına girebileceği sorusuna tatmin edici bir cevap verememiştir. Gördüğümüz kadarıyla onun bulgularının geçerliği, amaçlı, rasyonel gibi ilk temel eylem kavramı tarafından tayin edilen âleme hapsolmuştur. Dolayısıyla onun modeli, yalnızca rasyonel aktörlerin rasyonel dünyasındaki gerçekliğin ampirik tarifine

denktir. Parsons'un teorisi ne bize böyle bir dünyanın inandırıcılığına veya olasılığına ilişkin bir ipucu verir, ne de böyle bir dünyanın sosyal eylemin gerçekliğine nasıl dönüşeceğini belirtir.

7
Yaşamın Bir Ürünü Olarak Anlama: Martin Heidegger

Husserl'ın çalışmasının itici gücü, onun, eşit derecede güvenilir, nihai anlam yorumlamasına götüren hatasız ve tam mânâsıyla güvenilir bir yöntem tasarlama güdüsüydü. Husserl, yaptığı araştırma sürecinde, sıradan adam ve kadının dünyadaki kendi yaşamlarını sürdürmek ve yöneltmek için duygusuzca işe koştukları günlük, plansız ve dolayısıyla istikrarsız yöntemlere sırtını dönmüştür. Kötü şöhretli bir şekilde değişken ve geçici olduğu düşüncesiyle bu dünyevi anlayışa gücenmeyen Husserl, tek çare olarak, özneyi yorumlamanın öznenin dünyevi mânialarından kökten kopuşunu varsaymıştır. Buna ulaşmak

için onun çabalarının peşinden gittik ve onun son başarısızlığını gördük; gerçek mânâda radikal bir şekilde kopan öznenin, dünya içindeki yaşamınca varsayılan ve bu yaşamın içerisinde, anlama görevine, önemli olan tek şekilde, dört elle sarılmak bir yana dursun, dünyaya dönemeyen saf bilinç olduğu ortaya çıktı.

Heidegger'inki, Husserl'ın kendisi daha kendi çabalarının kendi kendini engelleyen karakterini fark etmeden önce ifade edilen, Husserl'ın projesinin gerçekdışıcılığının en erken ve algısal eleştirisidir. Heidegger'in anlamaya yaklaşımında gerek duyulan belirleyici ayrılış, anlayışın bir bilgi modu olmaktan çok varlık modu olduğunun keşfinde kendisini ifade etmiştir; sonuç olarak, anlayış gizemi epistemolojik olmaktan daha çok, ontolojik bir problemdir. Heidegger'e göre, anlama etkinliği yalnızca bir varlık yönü, bir varoluş özü olarak algılanabilir. Ricoeur'un söylediğine göre, doğru anlamayı elde etmek için ne yapılması gerektiğini sormak yerine, Heidegger kendisinin en büyük kaygısı olarak başka bir soruyu almıştır: Dünya içinde olmanın insan modunda, anlamanın olasılığını ve güncelliğini ne belirler?

Dolayısıyla Heidegger -tasarlanır tasarlanmaz- profesyonel hermenötikçiler tarafından kendi yorumlama ihtilaflarını çözmek için öğrenilip kullanılabilecek bir yöntemle ilgilenmemiştir. Heidegger, belirli bir yorumu diğerine neden tercih etmeleri gerektiğini bilmek isteyenler için yok denecek kadar az şey söylemiştir. Bunun yerine, titizlikle, adam ve kadınların dünya içinde olma gerçeği ile ulaşacakları anlamanın ontolojik temellerini keşfeder. Bu anlayış sıradışı bir başarı olmaktan daha çok, bir gereksinimdir; bu gereklilik, bu varoluş kendilerinin dünya içinde olabildikleri olasılık çeşitlerini inatla ve sürekli kendilerine gösterdikçe, kendilerinin var olmasından doğan bir gerekliliktir. *Das Dasein ist seine Erschlossenheit*[1] (kendi ifşaatındaki varoluş).

---

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 6th ed., Neomarius Vcrlag, Tübingen, 1949 (ilk baskısı, *Jahrbüch für Philosophie und Fhânomenologische Forschung*, 1926, içinde), para. 28 [*Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, 2011].

Bu, Heidegger'in esas mesajıdır.

Heidegger ve onun öğretisi açıklığın en iyi örneği olarak alıntılanmasa da, onun ana fikri açık ve nettir. Anlama dünya *içindeki* bir problemdir ve eğer çözülebilirse, dünyada çözülmelidir. İnsanlar bu problemi günden güne çözerler. Eğer çözümleri bir şekilde filozofların saflık ve kesinlik idealini çözmede yetersiz kalırsa, bu, filozoflar için çok daha kötü olur; çünkü anlama yalnızca olduğu yerde bulunabilir. Şayet mutlak gerçek ve doğru anlama, dünyevi taahhütlerinden kurtarılan hayali, önyargısız, antiseptik bir dünyada bulunabilirse, mutlak gerçek ve tam anlama diye bir şey olmaz. Yine de bu, insan anlamasının normal seyri için çok önemli değildir.

Heidegger, anlamanın gizemini keşfinde, bizi Husserl'ın "aşkın öznelliğe" yaptığı yolculuktan daha kısa süreli ve daha az maceralı olmayan bir yolculuğa başlamaya davet eder. Fakat onun yolculuğu, tam tersi yönde olmasa da, tamamen farklı bir yöndedir. O, filozofların sonsuz aşırı uçlarından kaçınır ve bunun yerine insan varoluşunun temeline döner. Heidegger'in umutları, varoluşun kirletmediği bir bilinç yerine yanlış felsefenin kirletmediği bir dünyevi varoluşu barındırır. Doğru cevap, erişilebilir tek cevap, burada, felsefi soyutlamaların ifşa etmek yerine kararttığı, bizim dünya içerisindeki bakir, açık, "dönüşümsel öncesi" varlığımızda yatar.

Heidegger varoluşun temellerini, tıpkı "doğal adamın" rağbet gören gerçekliğini "vahşi", uygarlaşmamış yaşamda bulmayı uman erken dönem antropologları gibi, Batı tarihinin başlangıcı ile tanımlar görünmektedir. Son dönem felsefesinin verimsiz karmaşıklığından arınık olan ilk dönem Yunanları, insan varoluşunun gerçekliğini asla aşılamayan bir açıklıkla anlatabilmişlerdir. Yunan felsefi ilmini, sözde saflıklarının kalın tabakasının altında gizli olan bu basit anlatım ile almaları Batı medeniyetinin talihsizliğidir.

Varolan şey için, varlık için (Ralph Manheim tarafından "essent" olarak tercüme edilen *das Seiende*) *physis* idi. Kendi düşünüşümüze *natura* olarak girmemizi sağlayan bu kelime

Latinceye tercüme edildi. Bu talihsiz tercüme, en sonunda bizi çağdaş filozofların harp ettiği kör vadiye götüren, özellikle Hıristiyan felsefe geleneğinde, orijinal anlamın uzun süreli ve algılanamaz bir değişim serisini tetikledi. Kişi şimdi *physis* kelimesinin özünde ne anlama geldiğini zor hatırlar. Kişi hâlâ onun asıl anlamının zenginliğini kurtarmak ve tekrar benimsemek zorundadır çünkü o, sonraki filozofların başaramadıkları şey olan varlığın özünü içermeyi başarmıştır:[2]

Physis kelimesi neyi simgeliyor? Kendiliğinden çiçek açan meydana gelmeyi (örneğin, bir gülün çiçek açması), açılmayı, gelişmeyi, kendisini böyle bir gelişmede gösteren ve bu gelişmeyi muhafaza edip onun içinde dayananı temsil ediyor; kısaca, meydana gelip yaşamını idame ettiren şeylerin âlemini temsil ediyor... *Physis*, meydana gelen güç ve onun nüfuzu altında dayanma anlamına gelir... *Physis*, saklanandan doğma, meydana gelmedir; bu vesileyle saklananın ilk olarak katlanması sağlanır.

Yunanlar kendi *physis* kavramlarını, doğal çalışmaları genelleştirmeden daha çok, varlığın temel, şiirsel, varoluşsal deneyimi vasıtasıyla türetmişlerdir. *Physis*'in her şeyden önce fizik tarafından araştırılan atomların uzamsal hareketlerine dönüştüğü bilimsel çağımızın çarpıtılmış perspektifinden, *physis*'in şiirsel, varoluşsal zenginliği artık görünmez. Yunan *physis* fikri, onların başlangıç doğabilimi olan, etnologlar tarafından kaydedilen pek çoğu arasında yalnızca bir "etno bilim" olarak yanlış tercüme edilmiştir: "Yunanlar, modern bilimin geride bıraktığı, özünde daha yüksek bir Hotanto tipine dönüşmüşlerdir." Aslında, sözde "doğal filozoflar" bizim ilerimizdeydi, bizler sonraki felsefi tarihte yanlış algılanan kavramlar arasında kaybolmuştuk; bizim faydasızca ampirik delilin kırıntılarından bir araya getirip yapıştırmaya çalıştığımız varoluş gerçeği, onlara bakir, aracısız bütünlüğünde görünmüştür. Onlar bizim unuttuğumuz şey olan

2. Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, Çev. Ralph Manheim, Yale University Press, New Haven ve Londra, 1959, s. 14-15 [*Metafiziğe Giriş*, Çev. Mesut Keskin, Avesta Yay., 2014].

gerçeğin varlıkla şu veya bu ilişkisi, ona karşı takınılan bir tavır olmadığını, varlığın kendisi olduğunu biliyorlardı:[3]

Varlığın özü *physis*'tir. Görünüş, ortaya çıkan güçtür. Görünüş, gösterir. O zaman zaten biz görünüşler olan varlıkların gizlenme'den ortaya çıkardığını biliyoruz. Essent *olduğu* gibi olduğu için, kendisini *gizlenmeme*'ye, *aletheia*'ya, koyup orada durur. Biz bu kelimeyi "gerçek" olarak tercüme edip düşüncesizce yanlış yorumluyoruz... Essent, olduğu kadar gerçektir. Gerçek bu haliyle essent'tir. Bunun anlamı: Kendisini gösteren güç gizlenmeme'de yerini alır. Kendisini gösterirken, bu şekliyle gizlenmeyen, durmaya başlar. Gizlenmeme olarak gerçek, varlığın bir uzantısı değildir.

Fakat daha sonra, gerçek, varoluş olan doğal ikametinden umursamazca tahliye edildi. Dikkatlice dünyevi meşgalelerinden, dünyevi emeğinin çabasından ve terinden ayrılarak Ruhun bir malı haline geldi; Ruh, dünya tasavvurunu, asilce dünyevi şeylerin, uygulamaların, işin çok yukarısına, bu tasavvuru saflaştıracak ve bu tasavvurun dünyevi kaygılar tarafından rahatsız edilmemesini sağlayacak kadar yükseğe astı. Kişi bildiğimiz epistemolojinin, bağımsız bir ruh tarafından varlığın değerlendirmesi olarak yorumlanan gerçeğin, filozofların kendi varoluşçu deneyimini ne dereceye kadar yansıttığını merak eder: Emekten kölelerin etkinliği şeklinde düşünüp nefret eden özgür adamın boş zaman meşgalesi olarak düşünme; hükmedenlerin özelliği olarak, hükmedilenlerin özelliği olarak ele alma olarak, düşünme. Sebep ne olursa olsun gerçek, varlığın niteliğinden daha çok, yöneten Ruhun gücünü ifade etmeye başlar; varlığın kendisi orijinal kendi kendine gitme kapasitesinden mahrum bırakılıp, kör kendisine görünmez olan, bütünlüğü için dışsal ve kendisine yabancı bir şeye bağımlı olan edilgen bir maddeye dönüşür. Dolayısıyla, gerçek problemi, fikir (Ruhun ürünü) ve gerçekler (doğanın ürünü) arasındaki ilişki problemi olarak yanlış bir şekilde farz edilmiştir. Başından beri çözümsüz olduğu

3. A.g.e., s. 102.

ve terk edilene kadar da çözümsüz kalacağı şeklinde yanlış bir şekilde farz edilmiştir.

Yine, erken dönem Yunanları onun ne ile değiştirilebileceğini göstermektedir:[4]

Herakleitos ile Parmenides'ten, varlığın gizlenmeme'sinin öylece var olmadığını biliyoruz. Gizlenmeme yalnızca şiirdeki söz işi, tapınak ve heykeldeki taş işi, düşüncedeki dünya işi, tüm bunların yerleştiği ve korunduğu *polis* işi olan işle başarıldığı zaman ortaya çıkar.

Aletheia, gerçek, gizlenmeyen varlık dünyadaki iş tarafından sürekli üretilir ve yalnızca orada bulunabilir. Dünyevi bağlarından çözülmüş dünya dışı bir aracının ürünü olarak, bu dünyanın dışında algılanabilen ve algılanması gereken gerçek fikri bir abesliktir.

Bu, Husserl tarafından alınan ve faydasızca takip edilen pozisyondan daha az hiçbir şey değildir. Yabani gerçekliğin görüntüsünün kontrol edilmeyen deneyimini istila etmesi için menfaat ve dahil olmanın engellenmesi veya yok edilmesi vasıtasıyla kişinin kendi durumundan "geri adım atmasını"[5] talep eden Husserl idi. Korktuğu gibi, yolun sonunda, "kimsesiz, tinsel Ego ile kendi kültürel dünyasındaki özneler arası doğal insanoğlu toplumu arasında nasıl bir benzerlik olabilir? Şeklinde sorulan asıl problemin aynen durduğunu"[6] keşfeden de Husserl idi. Heidegger'e göre bu, menfaat ve dahil olma yok edilir edilmez, kişinin beklemesi gereken bir sonuçtu. Dünyasından "geri adım atan" bir kişiye hiçbir "hakikat" gösterilmez. Tinsel Ego, hiçbir felsefi tuhaflığın atamayacağı bir miktarda bir yalnızlığa mahkûm edilmiştir. Dünya içinde olmak, Heidegger'in defalarca bu şekilde vurguladığı üzere, insan varoluşu için uygundur:

4. A.g.e., s. 191.
5. Samuel J. Thodes, "Sensuous abstraction and the abstract sense of reality", (Der.) James M. Edie, *New Essays in Phenomenology*, Quadrangle, Chicago, 1969, içinde, s. 17.
6. Cornelis van Peursen, "Some remarks on the Ego in the pheno-menology of Husserl", *For Roman In garden, Nine Essays in Phenomenology*, Martimıs Nijhoff, The Hague, 1959, içinde, s. 39.

"Fakat bu, bizim söyleyebileceğimiz en önemsiz ve boş şeydir; bu, basitçe der ki (insan varoluşu) diğer varlıkların ortasında bulunur ve kendisiyle orada buluşulur."[7] Boşluk noktası için önemsizdir. Fakat bu bakir, açık gerçeği kurtarmak iki bin yıl almıştır. Yine de daha zoru olan, kayıp veya unutulmuş gerçeğin iadesi, bizim bilimsel çağımızın *sanctum sanctorum*'u karşısında uçmuştur: Gerçeğin arayışında olmanın saf, çıkarsız teori ile yandaşlıktan doğan bir önyargı arasındaki bir mücadele olduğu inancı. En önemlisi bu, çok nadir sorgulanan, gerçek bilginin ön kabulsüz olduğu, dünyevi tutkuların meraklı zihni köreltti̇ği, saf bilgi dışındaki şeylere olan ilgilerin yalnızca gerçeğin çarpıtılmasına yol açabileceği kanaatidir. Heidegger'e göre, bu inanç bizim orijinal felaketimizdir; onun kabulünden bu yana, bizim gerçek anlama arayışımız yanlış yola sapmıştır.

Bilimsel başarının tarihsel başarısını asla inkâr etmeyen Heidegger, kendi başarısının tabiatının onun kısıtlamasını teşkil etmeye mahkûm olduğunu vurgulamaya hevesliydi: bilim yalnızca, hem teorik hem de uygulamalı olarak, insan varoluşunu parçalarına ayırarak işlev görebilen "uygulamalı zekâdır". Bilimsel başarı, uygulamalı görevleri daha uygulamalı ve kolay bir şekilde yapılmasını sağlayan, faydacı uzmanlığın bir yönü olarak, kendi gerçek bağlamına aklı başında olarak başladığında daha az zarar doğar. Fakat böyle bir faaliyet kültürel bir değer olarak, bir bakıma çağımızın *bu* kültürel değeri olarak sunulduğunda, zarar sınırsızdır. Heidegger'in bakış açısına göre, bu kadar heterojen ve parçalarına ayrılmış, insan varoluşunun kendisine bu kadar benzemeyen bir şeyin bir kültürel değer olması yalandır. Erken dönem kitabı olan *Was ist Metaphysik?*'de (1929), daha sonra hiç değişmeyen kararı ilan etmiştir:[8]

Bugün disiplinlerin bu karmaşası, yalnızca üniversite ve fakültelerin teknik organizasyonu ile bir arada tutulmakta ve yalnızca farklı branşların uygulamalı amaçları vasıtasıyla sahip

7. Martin Heidegger, *The Essence of Reasons*, Çev. Terence Malick, Northwestern University Press, Evanston, 1969, s. 43.
8. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 49'de tekrarlanmıştır.

olduğu anlamı korumaktadır. Bilimler, temel dayanağındaki köklerini kaybetmiştir.

Bu temel dayanaktan ayrılan ve kendi kısmi, hayli uzmanlaşmış uygulamalı ilgilerine kendileri kaptırmış olan bilimler, insan varoluşunun temel sorularına hiçbir önemli cevap sunamamışlardır. Bilimlerden insan varoluşunun bütünlüğüne geri götürecek hiçbir yol yoktur.

Platon'un temel fikirlerini detaylarıyla inceleyen bilimsel gelenek, zihni yalnızca dışarıdaki nesneleri yansıtan bir ayna olarak görme eğilimde olmuştur; bu ayna ne kadar parlatılır ve temizlenirse, o kadar "kendisini gizler, görüntünün görünüşüne o kadar az müdahale eder". Diğer yandan Romantiklere göre, zihin bir "lamba, ışık saçan projektör"[9] haline gelmiştir. İnsan gerçekliğinin parçası, insan varoluşunun parseli haline gelen ne varsa, yalnızca onu sonsuz karanlıktan ayıran bu lambanın ışığı ile bunu gerçekleştirmiştir. İnsanlar dünyanın kaydedicileri değildir, onlar onun varoluşsal koşullarıdır. Romantiğin temel duruşu, onun kendisinin günlük yaşamını oluşturan duygu ve görünüşlerine daha fazla değer katmasını sağlayarak çelişkili bir biçimde sonuçlanan,[10] daha tam, daha bütün olduğun için daha gerçek bir dünya algısıdır. Onlar onun içgörüsünü keskinleştirip diğerlerinin önemsiz düşüncesiyle gönderdikleri veya hep birlikte fark edemedikleri şeyde, onun cazibe ve önem bulmasını sağlar.

Bu, büyük ölçüde Heidegger'in duruşu ve felsefe yapma tarzı olmuştur. Kişi, Novalis'in "genel olana asil bir anlam, sıradan olana gizemli bir yön, bilinene bilinmeyenin itibarını, sonu olana sonsuzun görünüşünü vererek -ben romantikleştiririm-"[11]

---

9. Karş. M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, Oxford University Press, Oxford, 1953. Alıntı R. Furst, *Romanticism in Perspective*, Macmillan, Londra, 1969, içinde, s. 128.
10. M. Bowra, *The Heritage of Symbolism*, Macmillan, Londra, 1959 [St Martin, New York, 1943], s. 230.
11. Hoxie Neal Fairchild, *The Noble Savage*, Columbia University Press, New York, 1928, s. 504'den alıntılanmıştır.

şeklindeki Romantik etkinlik tanımını kabul ederse, o zaman ve bu ölçüde Heidegger bir romantikti.

Filozoflara problemlerini ve tartışmalarının konusunu sağlayan tüm geleneksel ayrımlar Heidegger'in varoluş kavramının bütünlüğünde birleşmiş ve Heidegger'in onların tarihöncesi çağlara ait birliği olarak düşündüğü şeye geri döndürmüştür. Böylece, en rahatsız edici felsefi zorluklar, ister istemez insan varoluşunu verimsizleştiren, yanlış yönlerin eserleri olarak açığa çıkarılmıştır. Çünkü "Doğa", "çözümü için sayısız 'bilgi teorilerinin' inşa edildiği" "biliş ve bilginin tekerrür eden problemlerinin" oluşturulduğu hakiki dünya fenomeninin yerine getirilmiştir.[12] Bu yanlış ikilem ümitsizce filozofları realistler ve idealistler olarak ikiye ayırmıştır. Her iki kamp da zaman ve enerjisinin çoğunu dışsal dünyanın varlığını kanıtlamaya çalışarak geçirmiştir. Fakat[13] dışsal dünyanın varlığını "kanıtlamak", Dünya içinde olmanın *a priori* doğasını görmezden gelmektir... Kayalar ve ağaçlar, evrendeki varlıkları için insanoğluna bağlı değillerdir, fakat yalnızca insanoğlunun dünyayı yorumlama modu olan hakikat, insanoğlunun varoluşuna bağlıdır.

İnsan varoluşunun, ampirik delilin kırıntılarından emek vererek birbirine yamanmadığını, bu dünya hakkında yapılabilen tüm felsefi sorgulamalar dahil bizim bildiğimiz ve bilebileceğimiz dünyanın temel *a priori*'si olduğunu hatırlarsak, o zaman, birbiriyle olan akdi ilişkilerde özerk ortaklar olmaktan uzak olan, bizim felsefi geleneğimizde çok keskin bir şekilde karşı çıkılan, bizim dünya içinde olmamızın herkesi kapsayan fenomeni içinde, bilinç ve "dış doğanın" ayrılmaz bir şekilde birbiriyle birleştirildiği açık hale gelir.

Benzer usavurma, diğer kutsal problem oluşturan ayırımların suniliğini ve temelsizliğini meydana çıkaracaktır: Hakikat ile potansiyellik (biri olmadan diğeri ver olamaz) arasına ve –anlama ile ilgimiz için en önemlisi– ben ile diğerleri arasında. Diğerleri

12. Magda King, *Heidegger's Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, 1964, s. 93.
13. Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's 'Being and Time'*, Harper & Row, New York ve Londra, 1970, s. 126, 128.

ile iletişim hiçbir şekilde bir gizem olmayıp, varoluşun bir *a priori*'sidir. Dünya içinde olmak, en başından beri organik olarak ve telafi edilemez bir şekilde ile olmaktır; bu, onun, yanlış yönlendirici soyutlamalar tarafından hedef alman, öncelikle bunun böyle olabileceğinin "kanıtlanması", veya özel, teknolojik olarak sofistike çabaların uygulanması tarafından husule getirilmesi gerektiğini farz etme illüzyonudur. *Das In-der-Welt-sein is gleich ursprünglich das Mitsein und Mitdasein.*[14] (Dünyada olmak, en başından beri onunla-birlikte olmak ve onunla-var olmaktır.)

Umarım ki biz artık, Heidegger'in projesinin anlama problemine sunduğu problemi göz önünde bulundurmak için Heidegger'in projesinin tabiatı hakkında yeterli ön bilgiye sahibiz.

Aşağıdaki durumu düşünün:

Bir evcil köpeğim var. Ona düşkünüm, ben eve döndüğümde onun kuyruğunu sallamasını, ben sandalyemde dinlenirken, onun ayaklarımda huzur içinde uyumasını seviyorum. Onu besliyorum, yürüyüşe çıkarıyorum. Onu dış dünyanın tehlikelerinden koruyorum. Yeterince düşünürsem, belki evcil köpeğimin hayatımı kapladığını, onun varlığı hayatımı aydınlattığını, tüm hoş davranışlarımı onun varlığı sayesinde yaptığım için köpeğimi sevdiğimi söyleyebilirdim. Fakat bizim mutlu rutin bir arada yaşamamızın ani bir kesintisi ile buna zorlanmasam, bunu zor söylerdim; bizim bir arada yaşamamızın tabiatını düşünmem için hiçbir sebep olmadığından bunu zor söylerdim. Bu tabiatı anlamadığımdan değil: Biz, kendimizin alışılmış varlık şeklimiz haline, varoluşumuzun kendisi haline gelmiş olan bu durumda hiçbir engel yaşamadan, mutlu ve problemsiz bir şekilde bir arada yaşıyoruz. Bu yüzden, bu bir arada yaşamayı incelemeye tabi tutmam, bunun tabiatını sorgulamam, bunun gerçekte ne olduğu ile ne olabildiği veya olması gerektiği arasında bir benzerliği veya farklılığı analiz etmem için bana hiçbir sebep verilmemiştir. Normalde, bu bir arada yaşamayı daha geniş bir

14. Heidegger, *Sein und Zeit*, para. 24.

kategorinin bir örneği olarak, bir evcil hayvan ile onun sahibinin durum ilişkisi olarak – kendime bile– tanımlama fırsatım asla olmazdı. Yaşamımız normal seyrinde ilerlediği sürece, sorgulamak için hiçbir neden yoktur. Fakat bu sorgusuz varoluş bir cehalet, anlama yoksunluğu durumu değildir. Bu yalnızca, dışarıdan bir gözlemciye rutinimin pürüzsüzlüğü tarafından ima edilen, anlayışın bana ifade edilmez olarak kalmasıdır. Ve bu, aniden rahatsız edilen rutin, günlük alışkanlığın kırılganlığını oraya çıkarana ve analizi gerektirene kadar sessiz kalabilir.

Rutinimin rahatsız edilebileceği birkaç yol vardır ve dolayısıyla, bunu sorgulama ihtiyacı doğar. Köpeğim gözden kaybolabilir; ona araba çarpabilir, o çalınabilir, yaramazlık yaptığı zamanlardan bir tanesinde kaybolabilir. Onun gözden kaybolması varoluşumda bir boşluk oluşturur. Bir şey eksiktir, önce bir bütünlüğün olduğu yerde şimdi bir boşluk, bir şey yerine hiçlik vardır. Bu hiçlik bana kayıp köpeğimi, aslında bir şey olarak, bir nesne olarak, bir evcil hayvan olarak gösterir: Evcil hayvanlar kategorisinin üyesi, belirli bir nesne, tanımlanabilir bir nesne. Bu düşünce bana ilk defa gelebilir. Yalnızca ondan yoksun olduğum zaman onun önce ne olduğunu sormaya başlarım: "kaybettiğim şey" şeklinde ve o yalnızca o şekli alabildiğinde onun bana ne olarak göründüğü.

Ya da benim bu kadar sevimli ve narin bir yaratık olan evcil hayvanım birden beni ısırabilir. Hatırladığım kadarıyla daha önce hiç böyle davranmamıştır. Isırılmış parmağımı emerken, ancak şimdi, emin olmak için, bir gerçeği diğeriyle birbirine düşürmek, karşılaştırmak, sonuçlar çıkarmak için, normalde irdelemediğim kayıtları araştırmak için hafızamı taramaya başlarım. Araştırmalarımın sonunda olması gereken *ve* "normalde" olan bir evcil hayvanın bir resmi belirecektir. "Evcil hayvanlar böyle davranmamalıdır". "Ama o zaman benim evcil hayvanım hiç böyle davranmamıştı." Zihnimde oluşmaya başlayan şey, "evcil hayvan olmanın" özü, bir evcil hayvan olmanın ne anlama gelebildiğinin farkındalığıdır. Artık, daha öncesinde bir alışkanlığım olmayan, bir evcil hayvan olmanın ne anla-

ma geldiğini tek tek anlatabilirim. Ne olduğunu açıklayalım: Sırf benim köpeğimin başka bir şey olması (haşarı, tehlikeli bir canavar) ihtimali bana bunu gösterdiğinden artık bir evcil hayvan olmanın ne anlama geldiğini ifade edebiliyorum. Sırf bütün köpeklerin her zaman böyle olmadığını ve bir köpeğin benim anladığım şekliyle bir evcil hayvan olmasının yalnızca bir olasılık olduğunu bildiğimden artık bir evcil hayvanın ne olduğunu anlıyorum.

Son olarak, bana şaşkınlıkla veya kınayarak şöyle sorulabilir: "Neden böyle çirkin bir canavar için bu kadar yaygara koparıyorsun? Ben olsam, onu evimin yakınına sokmazdım." Soruyu duyuyorum ve aniden köpeğimin bakılabilen, değerlendirilebilen, övülebilen veya kınanabilen, sevilebilen veya tiksinilebilen, güzelliğine hayran kalman veya çirkinliğinden dolayı ayıplanabilen, kendisiyle oynanabilen veya oynanmayabilen bir nesne olduğu bana dank ediyor. Kaçınılmaz olarak aklıma bir soru geliyor: İnsanlar ne derse desin, benim köpeğim tam olarak ne? Ve bu köpek benim için ne? Nasıl bir anlama sahip? Aslında, neden bu kadar yaygara koparıyorum? Bu sorular ve belki de pek çok benzeri, sırf bir fikir çatışmasıyla yüzleşmiş olduğum için aklıma geliyor. Duyduğum soru, sorunun tarafımdan usulca sindirilmesini engelleyen bir engele çarptı. Bu engelin, soruda hissettiğim niyetle karşıt görüşte olan, köpeğime dair kendi bakış açım olduğundan şüpheleniyorum. Sırf bu görüşümü hiç açık bir şekilde ifade etme ihtiyacı hissetmemiş olduğumdan bundan şüpheleniyorum. Şimdi, ilk defa buna zorlandım. Çarpışan iki fikir arasında, köpeğimin varoluşu, önemsizlik noktasına aşina olan bu varlık, önceki saydamlığını kaybedip kendi içinde bir özneye, hakkında sorular sorabildiğim ve sormam gerektiği bir şeye dönüştü. Onu yalnızca şimdi anlamak istediğim bir anlamın taşıyıcısı olarak görüyorum.

Arland Ussher'in sözleriyle özetleyelim: "Gerçekte olan dünya yalnızca işler ters gittiğinde bana görünür."[15]

---

15. Arland Ussher, *Journey through Dread*, Devin-Adair, New York, 1955, s. 80.

Aziz John'a göre, "her şey başladığında, Dünya zaten vardı." Heidegger'in müjdesine göre, her şeyin başlaması için, zaten bir Varoluş olması gerekir. Varoluş kendi pürüzlü kenarlarını bana gösterdiğinde, kelimeleri aramaya başlarım; dünyamdaki çatlakları yamamak için kelimelere ihtiyaç duyarım. İşe kendi dünyama bakmaktan, onu uzun uzadıya düşünmekten, analiz etmekten başlamam: Onu yaşamaktan başlarım. Kendi dünyam neyden oluşursa oluşsun, hepsi orada, varoluşumun bütünlüğünün fark edilemeyen parçaları şeklinde "doğal olarak" var. Yalnızca eksik olduğundan göz önüne getirildiğinde veya uygunsuzluğu dolayısıyla aklıma geldiğinde derin düşüncemin bir nesnesine dönüşür. Veya bunun yerine, hazır olmaması, kullanılabilirliğe karşı inatçı direnişi dolayısıyla benim dünyama asimile olmaya direndiğinde.[16]

Descartes, ikinci meditasyonunda, "şeylerin var olduğunu" bilmenin ne anlama gelebileceğini açıklayarak işe koyulmuştur. Örnek olarak bir parça balmumunu seçmiştir. Bu parça, balın tatlılığına ve çiçeklerin kokusuna sahiptir: Görünür bir rengi, ebadı, şekli vardır; sert ve soğuktur. "Fakat dikkat edin, konuşur ve ateşe yaklaşırken, tattan kalan havaya yayılıyor, koku buharlaşıyor, renk değişiyor, şekil bozuluyor, ebat büyüyor, o sıvılaşıyor, ısınıyor..." O zaman orada varolan ne var? Kişi hangi anlamda bu balmumunun var olduğunu söyleyebilir? Kendi özelliklerine eşit derecede var olmuyor mu? Kendisi olan bir varlığa? Kişi hangi anlamda bu balmumunun özelliklere sahip olduğunu söyleyebilir? Bunlar hangi özellikler olabilir?

Heidegger'in bu usavurmaya cevabı kabaca şu şekildedir:

"Descartes, varoluş sorusunu 'oraya', bu balmumu parçasına, o ateşe koyma öncelikli kararında ve problemini şeylerin kendilerinde, bizim yaşam dünyamızın dışında veya potansiyel olarak dışında sahip oldukları özellikler meselesi olarak ifade etmede yanlış yola çıkmıştır:

16. Karş. Vincent Vycinas, *Earth and Gods*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969, s. 36-7.

Bu, onun projesinin hem imkânsızlığını hem de ilgisizliğini belirlemiştir. Gönülsüzce kabul etmesi gerekeceği bir sonraki şey, *nos non docent, qualia [corpora] in seipsis existant*'tır. Sonsuz epistemolojik teoriler zinciri, bu teorilerin günlük varoluşun çaba sarf etmeksizin ve sekteye uğramaksızın çözeceği bir probleme daha az mantıksız ve daha az tuhaf çözüm için birbiriyle rekabet etmesiyle yakında üretilecektir. Descartes'ın asıl günahı nesneleri başından itibaren tek başına *Vorhandenheit* moduna sahip olan, yani, orada olma moduna sahip olan, boşlukta bir yer kaplayan, dışa kapalı, onların yalnızca bakıldığı, uzun uzun düşünüldüğü içten, insan pratik varoluşunun dışına güvenli olarak yerleştirilmiş bir şekilde farz etmekti. Ben'ini saf düşünme kapasitesine indirgeyen, bu yoksul Ben'in yalnızca derin düşünme yoluyla dünyayla iletişime geçmesine izin veren Descartes, çözmek için yola çıktığı problemle başa çıkma şansını ciddi bir şekilde sınırlandırmıştır: Adeta, 'orada olan' nesneler ile insan varoluşu arasındaki tek buluşma noktası olarak derin düşünmeyi bırakmıştır. Doğaldır ki, şeylerin ne olduğu tek başına derin düşünme ile belirlenemez. Doğaldır ki, bizim nesneler hakkında düşünmemiz onların 'tam olarak ne olduklarını' tam olarak yansıtmaz. Doğaldır ki, bizim şeylerin kendilerine yükleme eğiliminde olduğumuz istikrar ve sağlamlık standartları ile ölçülürse, bizim bilgimiz her zaman acınacak kadar kırılgan ve tesadüfi görünecektir. Fakat asıl mesele, ne fark eder? Bu bizi neden endişelendirsin ki?"

Bu sırf biz, içerisinde balmumunun ne olduğuna ilişkin şüphelenmek için nadiren dayanaklar bulunan açık ve basit yaşam dünyasını ihlal etmiş olduğumuzdan bizi ilgilendiriyor. Bu balmumuyla, bu balmumuna sözde kendisine ait olduğunu düşündüğümüz soyut nitelikleri yüklemeye çalıştığımızda ilk defa karşılaşmamız filozofun bir illüzyonudur. Bu teşebbüs bizim ilk karşılaşmamız olmayıp, bizim balmumuyla duygusuzca, gözümüzü ona yabancı bir nesne olarak dikmemiş bir şekilde, kendi dünya içinde olmamızdan ayrı olarak ve sonuçta, ayrı özellikler yeri şeklinde karşılaştığımız yaşam dünyasından adeta radikal bir ayrılıştır. Hepsinden önemlisi, balmumunu kullandık; onu erimiş halde mum kalıplarına döktük, onunla mektupları mühürledik, onun içerisinde heykeller yaptık. Balmumu oradaydı, bizimle birlikteydi, dünyadaydı, kendi içinde nadiren

bir problem olarak algılanmıştı. Kişi, biz onu doğru bir şekilde ele aldığımız kadar onu gereği gibi biliyorduk diyebilir. Doğru şeyleri yapmaya devam ettiğimiz ve doğru şeyler engelsizce yapılmaya devam ettiği sürece, aslında onu bilip bilmediğimizi sorgulamamız veya düşünmemiz için hiçbir sebep yoktu. Tüm bunları, balmumunu ele aldığımızda sürekli cevaplamış olduğumuzdan sormaya ihtiyaç duymadığımız soru olan "Balmumunun özellikleri nelerdir?" sorusuna hiç cevap verme ihtiyacı duymadan yaptık. Descartes'ın dikkate almadığı tam da budur. Dolayısıyla o, balmumunun özünün, balmumunun varoluşunun tüm açıklığıyla bize verildiği yaşam dünyası bağlamından uzak bir şekilde bu özü anlamamızı istemiştir. Problemini bu suni âleme yerleştirerek, kendi sorusunu tek cevaplama olasılığından kendisini mahrum bırakmıştır. Özne ile nesnenin ayrımı üzerine kurulan ve nesnelerin kendi doğal bağlamı olan yaşam dünyasından bağımsız olarak ne olduklarını bulmaya teşvik eden tüm epistemoloji de bundan mahrum kalmıştır.

Heidegger'e göre, *Dasein* –insanlara özgü varoluş– ele verilen, *Zuhandenheiten*, edevat (Vycinas), kullanışlı hakikat (King) gibi "nesneleri" gerektirir. Mumların şekillenmesinde veya mektupların mühürlenmesinde duygusuzca ihtiyaç duyulan balmumu gibi, benim akşam dinlenmemde doğal olarak bulunan evcil köpek gibi, onlar bizim günlük varlığımızla o kadar eksiksiz bir şekilde bütünleşiyorlar ki, onlar olağan hallerde, anlamlarına ilişkin sorgulamaya davet etmeyen saydamsız nesneler olarak görünmüyorlar. Onları kanıksıyoruz. Onlar, doğal ve sorunsuz olarak sadece orada. Tüm bilgi oradan başlıyor. Muhakkak, ele verilen olmak, onsuz "şeyleri bilmenin" hayal edilemediği bir durumdur:[17]

Varoluş, önemle aşinalığında, onun dünyada varlıkların konumlanmış (*Bewandtnis*), ele verilen (*Zuhandenheit*) hallerinde karşılaştığı, varlıkların ifşa edilme olasılığının ontik koşuludur.

---

17. Heidegger, *Sein und Zeit*, para. 18.

"Konumlanmış olma" tüm ele verilenlerin varoluşsal niteliğidir. Onların belirlenmesine nadiren katılsam ve onu nadiren ifade etsem de, onlar benim yaşam dünyamda bütünüyle belirlenir. Aslında onların önemine aşinayım; bir şekilde balmumunun mühürlemek için, çekicin çakma için ve köpeğin oynamak için var olduğunu biliyorum. *Teorik* olarak bilmesem de, varoluşumun oluşturduğu tüm bu şeyleri biliyorum; demek ki, kendimi bilgimin nesnelerinden uzak tutmuyorum. Özne ile nesne arasındaki ayrım, "uzaklaşma" gerçekleştikten *sonra* algılandığı şekliyle, teorik bir ayrımdır. O, her zaman bana, daima birlik olarak, herhangi başka bir ayrım (özne ile nesne arasındaki bu ayrım da dahil) yapılmadan önce, tüm ayrım yapma eyleminin başladığı bu kendini uzaklaştırma eylemini bile gerçekleştirmeden önce verilen, varoluş dünyam ile benim varoluşum (*Dasein*) arasındaki ayrım ile çakışmaz.

Dolayısıyla "normalde" teorik bilgiyi, anlamayı, bir görev olarak varsayma fırsatımız olmaz; kolaylıkla onsuz yapabiliriz. Daha doğrusu, dünya sorunsuzca ve sekteye uğramadan işlese, dünyaya doğru uzanan elim ile elin ele almak için uzandığı dünyanın şekli arasında mükemmel bir uyum olsa, bu ikisi birbirine kusursuz bir şekilde bağlı olsa, yapabilirdik. Fakat böyle bir uyum yok. Dünyaya doğru uzanan elin boşlukta kalması veya pürüzlü bir yüzeye değmesi veya tutmak için çok büyük veya çok hantal bir nesneyi yakalaması olasıdır. Dünya bu uyuşmazlıklarla dolu olup bu nitelikte sürekli teorik bilgi olasılığı köklü bir şekilde mevcuttur.

Teorik bilgiye götüren süreç, şeyler, ele verilmişliklerinin, ele alınmaya müsaitliklerinin, itaatkâr uygunluklarının, olduğu gibi kabul edilebilen nitelikler olmadığını ortaya çıkardığında başlar. Bir kutuya kapak çivilemem gerektiğini düşünün, ama çiviyi çakacak hiçbir şeyim yok; işte o zaman bu işi yapmak için kullanabileceğim bir nesnenin niteliklerini düşünmeye başlarım. İşte o zaman, bu nesnenin ağır, kırılmaz, sert ve çiviyi çakacak yüzeyinin düz olması gerektiğini anlarım (bunun farkına varırım). Süreçte, aradığım nesneden, onu fark etmeden, ken-

dimi uzaklaştırdım: Onun teorik bir görüntüsünü oluşturdum, onu, *Vorhanden*, emre hazır (Vycinas), kıymetli hakikat (King), önümdeki bir şey, "orada olan" bir şey olarak analiz edilebilen bir nesne olarak varsaydım. Ya da amacına hizmet edebilen bir çekice sahip olduğumu farz edin, ama onu kaldıramıyorum; çok ağır. Yine "çok ağır olma", çekicin kendisinin bir özelliği olmaktan çok, benim çekiçle ilişkimin bir özelliği olsa da, ben moral bozucu "ağırlığı" çekicin bir özelliği olarak varsaymayı tercih ederim. Ağırlık çekicin bir özelliği, bizim duygusuz ilişkilerimizden çıkan ve bu ilişkilerin böyle olmasını bıraktıran bir özellik olarak bana gösterildi. Yine, çekiç aramızda doğan mesafe tarafından bir teorik bilgi nesnesi olarak varsayılan bir *Vorhanden*'e dönüşmektedir. Ya da çiviye vururken çekicin kırıldığını ve işimi bitiremediğimi farz edin. Bu kırık çekiç bana, bu çekiç henüz kırık değilken bu çekicin ne olduğunu gösterir: Çiviyi çakmak için kullandığım ağır, sert vb bir nesne. Tüm bunlar bana, çekicin sorunsuz, rutin kullanımı durduğunda bana gösterilir. İşte o zaman çekicin aslında ne olduğunu sormaya başlarım. Artık tanıdık yaşam dünyamın bir parçası olmadığında ve dolayısıyla kendi içinde bir şey olarak, teorik analizle delip geçilmesi gereken saydamsız bir nesne olarak önümde durduğunda bu soruyu sormaya başlarım.

Tüm bu *Zuhandenheit* modundan *Vorhandenheit* moduna geçiş örneklerinin tek ortak özelliği vardır. Onlar, aşinalıktan hareket etme başarısız olduğunda, "-mak/-mek-için" eyleminin "doğal" süreci kırıldığında, doğal bileşenin yokluğuyla veya içerisinde bileşenlerin "eskiden oldukları" şey olmadığı moral bozucu bir durumla çatıştığında gerçekleşir. Başka bir ifadeyle, bir "ele verilen", orada olmayabileceğini veya farklı olabileceğini gösterdiğinde, bir "oradaki şeye", ona özellik yüklemesi için teorik bilgimizi bekleyen bir nesneye dönüşür. Teorik bilgi, olasılıkların ifşasından, tanıdık gerçekliğin olasılıklar âlemini tüketmediği keşfinden, hakikat ile olasılık arasında uygunluk eksikliğiyle bir "çarpışmadan" başlar. Orada olmayan veya farklı

olan şeylerin olasılığını ifşa ederken, şeylerin kendi özelliği olarak "özünü" düşünmeye başlarız.

Ve dolayısıyla teorik bilgiyi gerektiren (ve aslında olasılıklı kılan) hakikat değil, olasılıktır. "*X* nedir?" sorusu yalnızca *X*'in başka bir şey olduğu olasılığı keşfedildiğinde bir anlam ifade eder. Bu keşfin yapılamadığı bir dünyada, teorik bilgi doğmaz; tüm olasılıkların hakikatle aynı olduğu dünyada bu düşünülemez. Fakat bizim dünyamız böyle bir dünya değil. Böyle bir dünya olmayan bizim dünyamız ve insan olarak varoluşumuz, aslında aynı gerçeğin iki anlatım biçimidir. Varoluşumuzun insan olduğu kadar, olasılıkla hakikat arasındaki benzerlik yoksunluğu ve dolayısıyla teorik bilgi yalnızca algılanabilir değil, aynı zamanda kaçınılmazdır. İster gerçekçi söylemde (onlar kendi içlerinde nedir?), ister ampirik söylemde (onlar bize nasıl görünüyorlar?) ister fenomenolojik söylemde (onlar varlık modunda nasıl var oluyorlar?) olsun, şeylerin özü hakkındaki teorik soru filozof tarafından ulaşılan bir başarı değildir; o sürekli kaba şeklinde ortaya çıkar ve bununla kalmayıp bizim olağan varoluşumuzun tam da ortasında ortaya çıkar. Teori bizim kaderimizdir.

Fakat nasıl öyle olur? Neden varoluş, olasılıkları keşfetmeye ve daha sonra kuramlaştırmaya mahkûmdur? Cevap hemen açık olmaz. Varoluşun yapısına daha yakından bakmayı gerektirir; şu âna kadar varoluşun kendisinden çok varoluşun dünyasına konsantre olduk. Heidegger'in ardından, dünyanın *Dasein* ile yüzleşebileceği iki modu birbirinden ayırt ettik. Henüz *Dasein*'in hangi modda kendisiyle yüzleştiğini bilmiyoruz. Heidegger'e göre, bu modda -ya da modlarda- sorumuza cevap bulunabilir.

Kişi, Heidegger'in yazılarında, içerikle (algılarla, sosyalleşmeyle veya sizde olanlarla) doldurulması gereken boş bir kap olarak insanoğlu kavramını boşuna arar. Heidegger'in yalnızca bilincin biyografik -gerçek veya hayal ürünü- başlangıçlarıyla ilgilenmediğinden değil, onun bu başlangıçlara, hayal edildiğinde, "varoluş" etiketini eklemediğinden. Belki bireysel insanlar, bireysel yaşamlarına klinik açıdan temiz boş kaplar olarak başlıyorlardır ama bunun böyle olup olmadığının bizim problemi-

mizle bir ilgisi yoktur. Varoluş başlangıçtan beri telafi edilemez bir şekilde dünya içinde olmak olup yalnızca bu şekliyle analiz edilebilir. Ve dünya içinde olmak da başlangıçtan beri *ile olmak*, şeylerle birlikte ve diğer insanlarla birlikte olmak anlamına gelir. Gördüğümüz kadarıyla, teorik bilgi, dünya içinde olmanın ikincil, türev özelliğidir. Her şeyden önce varoluş ele verilenlerle sarılmıştır; onun bilişsel kaygıları yalnızca, önceden "kullanışlı", aşina âlemde meydana gelmiş olan bir şeyin sonucu olarak, daha yüksek bir aşamada doğabilir. Hatırladığımız kadarıyla bu âlem, öncelikle ele alman ve yalnızca ele almayla bilinen şeylerden oluşur. Dolayısıyla teorik bilginin ortaya çıkışı bir bilişsel merak meselesi değil, çok daha geniş pratik kaygılar ve meydana gelişler meselesidir. Ve bunu yeniden kurmak, boş bir bilincin nasıl doldurulması gerektiğini görmek değil, kuramsallaştırmadan yapabilen varoluşun, kuramsallaştırmanın bir gereklilik haline geldiği bir noktaya nasıl ulaştığını görmektir. Bunu şu şekilde ifade edebiliriz: Pek çok epistemolog tarafından boşluktan doluluğa geçiş olarak ifade edilen bilgi sorununu Heidegger, öz yansıtmayı içeren bir varoluşa ön yansıtıcı (ama yine de tam!) varoluş olarak yeniden ifade etmektedir.

Ve böylece varoluş ile zaten kendisiyken karşılaşıyoruz; onun yoğun nüfuslu dünyasındayken ve bu dünyayla birlikte. Bu ilk yüzleşmede, onun içinde bir "boş kabini", *tabula rasa*'yı veya epistemologların en sevdikleri diğer imgeleri uzaktan yakından hatırlatan hiçbir şey bulmadık. Varoluşla *Befindlichkeit* ("yer alma"), veya *Stimmung* ("ayarlanan") halinde karşılaştık. Bu iki terim aslında aynı anlama gelir; sürekli Heidegger'de olduğu gibi, birinci terim kavrama Heidegger'in ontolojisindeki kendi, ayırt edici anlamını verir (bir anlamda, kavramın nereye ait olduğu ve onun hangi söylem içinde yorumlanması gerektiğini belirterek); ikincisi ise, yeni fikrin asimilasyonuna yardımcı olmak için hayal gücünün güçlerini sağlayarak, bizi en yakın antolojiye gönderir.

Heidegger'in ifadesiyle, *Befindlichkeit* "ayarlanan" için ontolojik bir isimdir. Bu, Heidegger'in zihninde ne olduğunu anlamaya yarayan hoş bir resimdir. Başlangıçtan beri bizim varoluşumuz,

özel bir varoluş, içerdiği şeyi içeren dünyaya yerleştirilen (ya da yine, Heidegger'in hayali ifadesiyle, fırlatılan), buradaki bu varoluş haline gelmesi için "ayarlanmaktadır". Varoluş önceden hazırlanmış olarak bu birincil moda girer; onunla ilk karşılaşmamızda hazırdır, "ayarlanmıştır." O, bu "ayarlama" gerçekleşmeden önce yoktu ve biz onun var olduğu yol için hiçbir şey söyleyemiyoruz. Kesinlikle, Heidegger, "ayarlamanın" varoluşa dayandırıldığı yolu belirtmek için "ursprünglich" (başlangıçtan), "hartnäckig" (bıkmadan usanmadan), "immer" (hiç) gibi güçlü ifadeler seçerek, bu nokta üzerinde durmaktadır.

Biraz spesifik olarak Heidegger kelimelerinden ayrılıp, bu dünyaya "kendini kaptırmış" olan, kendisini önyargılarla, bazı yönlerde keskinleşmiş ve diğerlerinde körelmiş varlık anlayışına "kendini adamış" bilinçle "doldurmuş" insanla analizimize başlarsak, yalnızca "anlamanın" neyi kapsadığını ve insan yaşamında hangi rolü oynadığını anladığımızı söyleyerek, problemlerin genelde sosyolojik söylemde ortaya çıktığı şekle yaklaşabiliriz. Dolayısıyla bizden "önyargısız" anlamayı unutmamız istenmektedir; yaşam bağlamından arındırılmış olan saf bilinç bir uyuşmazlıktır; kişi, onun ne anlama geleceğini göstermekte zorlanır. Böyle bir bilinç, bizim, bilgimizin sözde nesnelerinden yoksun olan bir dünyayı bilmemizi talep etmeye denk olurdu. Gelecekteki tüm bilgilerin nesneleri, bilgi olasılıklı olmadan önce "el altında olanı" teşkil etmelidir. Fakat bu nesnelerle birlikte, "ayarlama" gerçekleşir ve bununla birlikte de pek çok epistemologun gitmesini istediği önyargılar gerçekleşir.

"Önyargının" (daha doğrusu "peşin hükmün") Almancası olan *Vorurteil*, bilginin gerekli koşullarını simgelediği düşünülen diğer Heidegger terimleri olan *Vorhabe* (amaç), *Vorsicht* (tedbirlilik) ve *Vorgriff* (tahmin) ile aynı sıradadır. Hepsi, ele verilenin sonunda oradaki bir nesneye dönüştüğü ve teorik incelemeye tabi olduğu bir durumu oluşturacak şekilde birleşmektedir. Hepsi bir şekilde bu dönüşümden önce gelmeli ve dolayısıyla da çoktan "yer alma" durumunda sunulmalıdır. Bu da *Befindlichkeit*'in diyalektik tabiatına yol açar; diğer yandan, insanoğlunu "ayar-

lama" davranışı ile kapatır. Bunu yaptıktan sonra, bu kapamanın ötesine geçmek için bir teşebbüste bulunulan (bir şeyi şu âna kadar gördükleriyle boyanmamış gözlerle, önyargısız bir gözle görmek için) anda belirgin bir şekilde hissedilen gerçek olan tutsağını kıskanç bir şekilde korur. Fakat diğer yandan, insanoğlunu dünya içindeki varlık haline, dolayısıyla bu dünyanın şeylerine açık bir varlık haline getiren ve (daha önce gördüğümüz üzere) şeylerin itaatsizliği ile karşılaşmaya ve teorik bilgi adı verilen çabaya itilmeye zorunlu haline getiren tam anlamıyla "ayarlamadır". "Ayarlama", pranga olarak gizlenmiş özgürlüktür. Gerektirdiği önyargı, bizim bilgimizin koşuludur. Bunun sebebi, "önyargılı" bilginin önyargısız olandan daha iyi olduğu değil, "önyargı" olmasaydı, hiçbir bilginin de olmayacağıdır.

İnsanlar, yalnızca "yer almış", "ayarlanmış" bir şekilde kalırken, kendilerini "oradaki şeylerden uzaklaştırmak" için, teorik bilginin aşamasına ulaşabilir ve yine de kendilerini kendilerinden uzaklaştıramaz, kendilerine nesneler olarak bakamazlar. Bunu, bir davranışın diğeri olmadan meydana geldiğini vurgulamak için değil (ki daha sonra da göreceğimiz gibi, asıl mesele olamaz), iki davranışın farklı olduğunu ve farklı türde çabalar gerektirdiğini vurgulamak için söylüyorum. Kendimi birinin kendinden uzaklaştırmak, bir bakıma, birinin kendisini başkalarından uzaklaştırmasından daha radikal ve can alıcıdır. Gördüğümüz gibi, şeyleri teorik olarak bilmek, onların orada olması veya farklı olması olasılığını ortaya çıkarmak anlamına gelir. Kendimize ilişkin benzer keşif, sadece aşinalıktan teorik bilgiye geçişten daha fazlası anlamına gelir. Kendimizi "yer alma" modundan "anlama" moduna doğru yükseltmek anlamına gelir. "Yer alma" durumunun aynı zamanda hem içerdiği hem de gizlediği, özgür olma olasılığının ifşasıdır.

Bu özgürlük olasılığını nasıl gizleyebiliyor? Bunu "ele verilenlerin" kendi duygusuz aşinalığını ve "gösterişsizliğini" serbest bırakarak kaçtığı ile benzer şekilde yapıyor. Her iki durumda da, kendilerini problemler olarak, ille de bizim onları düşündüğümüz olmayan olarak, orada olmamayı veya farklı şekilde orada

olmayı başarabilen olarak ortaya çıkarabilmeden önce, şeyler "yanlış gitmelidir". Benim kendi varoluşumu, kendisinin duygusuz aşinalığını kaybetmekten alıkoyan şey (her zaman Heidegger tarzı olmayan bu şekilde ifade edebiliriz), onun, bize entelektüel saydamsızlığını göstermesini engelleyen, pratik şeffaflığıdır; günlük akışını göstermesini engelleyen kesin bir pürüzsüzlük, tartışmasız aşikârlıktır; yine sosyolojik bir ifadeyle, gerçekleştiği koşullara bağlı olan alışkanlık haline getirilmiş, rutinleştirilmiş karakteridir. Varoluşumuza, duygusuzluğunu korumasında ek fakat güçlü bir destek veren şey, bizim dünyada yer aldığımız şeklin açıklığına bir doğruluk dokunuşu ekleyen, becerikli bir otoritenin varlığıdır. Heidegger bu otoriteye, tüm dehşetli acısını Almanca ve Fransızcada zorunlu olan fakat İngilizcede olmayan dilbilgisi kurallarını ihlal ettiği şekle borçlu olduğundan, bir İngilizce tercümeye direnen bir terim olan *das Man* adı verir. Kişi Almancada "*man sagt*" der ki bu İngilizcede kabaca "o söyleniyor" anlamına gelecektir. *Man*'ın pek çok karakteri tercümede kaybolur. Kaybolan en önemli şey, *man*'ın, bir şahsı temsil ettiğini ifade ederek, bir kişi zamirinin dilbilgisi rolünü oynamaktadır (bir Almanca-İngilizce sözlüğü "*ma*"ı, "kişi; bir adam; biz, siz, onlar; adamlar, insanlar" olarak tercüme eder). Fakat aslında bu kelime özel olarak kimseyi temsil etmez, her şeyden önce yalnızca anonim olmasıyla öne çıkan yaygın bir alışkanlığı, özel olarak her türlü kaynağa bağlılıktan yoksunluğunu temsil eder. Heidegger, "*man*"a "*das*" ekleyerek ve "*Man*"ın baş harfini büyük harfle yazarak, bu hiçliği, bu anonim olmayı, bir boşluğun değil, somut, yer kaplayan bir şeyin fikir veren adı olarak ifade eder. *Das Man*, hiçbir şeyi parçalamayıp her şeyi olduğu gibi bırakarak, yağı kesen bıçak gibi boşluğun içinden geçen, belirsizliğine, sıkıştırılmış bir boşluktan yapılmış olduğu ve dolayısıyla saldırılara açık olduğu gerçeğine karşı çok güçlüdür. Bu *das Man*, Heidegger'in ifadesiyle, kendi içerisinde "yer alma" durumu kadar ursprünglich'tir, tarihöncesi çağlara aittir. "*Das Man*, bütün varoluşumuzun, kendisinin birlikte olması içinde, teslim olduğu bir *hiç kimsedir*." Bu teslimiyet, normalde

süren sonuçları olan orijinal bir davranıştır: "Başlangıçta, ben kendi benliğim anlamında 'ben' değilim; evvela, *Dasein*, *Man*'dır ve öyle kalma eğilimindedir." Kendim olmak yerine *das Man* olmak nasıl bir şeydir? Her şeyden önce *das Man* Ortalamadır; varlığın çeşitli olasılıklarını aynı düzeye getirmektir.[18] On binlerce aynada yansıtlıdığında, varoluşumuzun bize tuhaf gelme ve ilgimizi ona yöneltip onu bir problem olarak farz etmeye davet ederek analiz edilmeyi isteme şansı yoktur. Bunun sebebi bizim, etrafa bakıp insanlarımızın önceden kararlı, şekillenmiş olma görünümlerinde bu kadar birbirlerine benzer bir şekilde yaşamlarını idame ettikleri "duygusuzluğun" evrenselliğini fark ettiğimizde rahatlamamız değildir; asıl problem, *das Man*'ın tedbirli otoritesi bizi boyunduruğu altında tuttuğu sürece, rahatlamayı gerektirecek fırsatın doğmaması olasılığıdır. "Yer alma", *das Man*'ın boyunduruğu altında kalma, kaybolduklarında görünür olan pek çok avantaja sahiptir: Hiçbiri *das Man*'ın güçlü desteği olmaksızın sürdürülemeyecek olan gösterişsizlik, aşinalık, güvenlik, korunaklı varoluş.

Varlığımı yalnızca bir "yer alma" olarak ve *das Man*'ı yalnızca bir hiçlik olarak gördüğümde, bu avantajları kaybetmek durumundayım. Bundan dolayı benim kurtuluşum kolay değil ve bundan dolayı, şans verilse bile, *das Man*'ın rahat siperi altına geri koşmaya itilirim. *Das Man*'ın benzersiz cazibelerinin keskin rahatlığına götüren, kesinlikle "dışarıdaki" varoluşun Unheimlichkeit'idir (gösterişsizlik).

Hal böyleyken, "yer alma" durumunun aşkınlığı, *das Man*'ın demir boyunduruğundan kaçmak, "ele verilenlerin" defaatle "oradaki nesnelere" dönmesi gerektiği ile aynı sebeple kaçınılmazdır. Varoluşumuz bize kendisini salt olasılık olarak gösterme eğilimindedir. Daha kötüsü, kendisini bize gösterme eğiliminde olan, var olmayışımız olasılığıdır: Her şeyden önce biliyoruz ki öleceğiz. Biz, yaşıyor olma, var olma durumu için hiçbir somut dayanağın olmadığının farkında olur olmaz, farklı şekilde var

---

18. Karş. A.g.e., s. 35-8.

olma olasılığı da görünür. Varoluşumuz olmayabileceğinden, "yer alarak", "ayarlanarak" aldığı şekilden de farklı olabilir:[19]

Kilit ifade olan, *es geht um*, tehlikede ifadesi, *olmamanın* insana aslında nasıl gösterildiğinin ilk ipucunu bize vermektedir. Kaybetme olasılığı yüksek bir varlık olarak önceden ifşa edilmezse, onun kendi varlığı nasıl kendisi için tehlikede olabilir? İnsan vardır, yani kendisini, kendisinin ayrıca *olmayabileceği* sürekli ihtimalinden kendi varlığının içinde anlar... İnsanın, kendi varlığının ve diğer varlıkların olasılıklarını anlamasını sağlar; o bu şekilde olasılığın kaynağıdır.

Bizim yaşamımız her zaman ve başlangıçtan beri, ölüme doğru yaşamdır. Heidegger'in müthiş ifadesiyle, insan zaten doğar *iken* ölüyor. İnatla bir olasılık olarak varolan ölüm, deneyimimizi "göreceleştirmekte" ve onu diğer bir olasılık olarak ifşa etmektedir. Aslında bu anlamda, benim kendi ölümümün bilgisi, tüm olasılığın, onun kavramının nihai kaynağıdır; kişi, kendimizi dünyadan ve kendi "yer almış" varoluşumuzdan "uzaklaştırma" davranışının, sanki Heidegger'in insan varoluşu Freud'unkinin bir gözlemiymiş gibi, ölümün keşfinde kökleri olduğunu söyleyebilir; bu onu yapılandıran, "doğum travmasından" çok "ölüm travmasıdır".

Ölümün keşfi kaçınılmazdır, ama aynı zamanda insanın bulunacağı tüm davranışların en cesur ve önemlisidir. Bu, hakiki varlık olarak denebilecek olan tek durum olan *Befindlichkeit*'den *Verstehen*'e, "yer almadan" anlamaya geçiş anlamına gelir; birincisi plankton gibidir, diğerleri tarafından yönetilendir, sadece öylesine varoluştur. Varoluşumun yalnızca diğerleri arasında bir ihtimal olarak anladığımda benim varoluşum hakiki anlamda bir insan olur. Hakikilik, anlama ve gerçekliği potansiyellik gibi ifşa etme aslında aynı davranış veya duruma işaret eden farklı isimlerdir. Hepsi aynı zamanda tüm varoluşta daima ve aslına varolan bir fırsata, fakat alınıp tarihsel bir öneriden (*Wahl*) bir seçeneğe (*Auswahl*) dönüştürülmesi gereken bir fırsata işaret eder.

19. King. s. 48.

Ve dolayısıyla anlama bir başarıdır, fakat tüm adam ve kadınların ulaşabileceği bir başarıdır. Aslında anlama, kendisine karşı çarpışabileceğimiz ama kendisinden kaçamayacağımız bir kaderdir.

Anlama salt düşünce ürünü olmayan davranış yeteneği ile karıştırılmamalıdır. "yer alma" durumunun hiçbir aşkınlığını gerektirmeyen ne varsa onlar da dahil, bizim dünyadaki her "gezinmemiz", kavramayı, seçmeyi, dil kullanmayı vb gerektirir. Fakat anlama, kendi gerçekliğim, zaten olmam ile olasılıklar âleminin arasında bir boşluğun açılması olan belirli bir uzaklaşma şekli gerçekleştiğinde başlar. Zaten bildiğimiz şekliyle anlama, olasılığı olasılık olarak görmektir. Yani, anlama yansıtmaya (*Entwurf*) dayalıdır. Bu ikiyönlü bir harekettir: Bir yandan, olasılıklar geleceğe, henüz olmayana "fırlatılır"; diğer yandan, bu şekilde yansıtılan olasılıklar yeniden yansıtılır, gerçekliği potansiyel sorgulama, zorluk ve değişim nesnesi olarak göstererek gerçekliğin üzerine geri fırlatılır.

Diğer yandan, anlama dünyayla yüzleşen düşüncenin, maddeye üstünlük sağlayan Ruhun bir piyesindeki saf entelektüel bir oyun olarak düşünülmemelidir. Fakat kişi sıklıkla insan varoluşunun özünün, onun gerçekliğinde yattığını tekrar eder -aslında kişi bir defasında onu asla sık sık tekrar etmezdi- kişi bu ifadeyi "bütün ciddiyetiyle"[20] kabul etmelidir ve onun çeşitli sonuçlarını görmelidir. Anlama olasılıkların ifşasıysa, yalnızca dünyada, varlığımızın şeyleri ve diğer insanları içerdiği bir "mevkiye" "fırlatılmışlığı" bağlamında meydana gelir. Olasılıklar ifşa edileceklerse, onlar orada, dünyada olmalıdır.

Onların orada olmasının sebebi, geçmişin onları getirmesidir. Fakat varoluşumuz, Heidegger'in ifadesiyle, daima "kendisinin önünde" olmadıysa, yani kendini kendisini şimdinin muhtemel yansıtmasından, şimdiyi bir grup olasılık olarak açığa çıkaran, geleceğin bakış açısından aydınlatmadıysa, onlar ifşa olmazlar.

---

20. Ludwig Landgrebe, *Majör Problems in Contemporary European Philosophy, From Dilthey to Heidegger*, Çev. Kurt P. Reinhardt, Frederick Ungar, New York, 1966, s. 119.

Kendimi esnek, gelişmekte olan, bitirilmemiş, eksik belirtilmiş bir olasılık olarak görmeye başladığım zaman, sadece geleceğe değil (buraya kadar Heidegger'in görüşü, 19. yüzyıldan miras kalan bilim modelinin altında yatan "üstünlük olarak bilgi" imgesiyle çatışmaz), aynı zamanda geçmişe de "kendimi açıyor" olurum. İşte o zaman geçmişi asimile edebilir, benim varoluşumun gerçekliğinde bana devredilen bu tarihi teslim alabilirim. Çünkü işte o zaman tarih kendisini bana, benim varoluşum kadar bitirilmemiş ve eksik belirtilmiş olan sonsuz olasılıklar seyri olarak gösterir. İşte o zaman benim varoluşum, içerisinde *Sein*'in *Zeit* olduğu, gerçekliğin tarihsel hakikat olduğu, bu tamlığa, bu hakikiliğe ulaşacaktır:[21]

> "Geçmişe, bana sırlarını göstermeyi bekleyen edilgen bir 'nesneymiş' gibi döndüğümde, nesnel olarak 'göreceğim' veya göz ardı edeceğim şeyi belirleyen, geçmişin bana kendisini insan olasılığı olarak göstermesi ve onun benim yansıtmalarım (yani benim olasılıklı saydığım) olduğu gerçeğini göz ardı ediyor olurum."

Bu özet tamamen doğru değildir: Hangi geçmişin bana nasıl gösterildiğini belirleyen sadece benim olasılıklı *saydığım* şey değil, aynı zamanda benim tarihsel olarak şekillenen olasılığımdır. Dolayısıyla benim tarihi anlamam sonsuz bir idrak kabiliyeti hedeflemem ile olayların ve gerçeklerin mutlak ve olasılıklı, çok yönlü gerçekliği arasındaki bir süreç değildir. Benim tarihi anlamamın kendisi tarihtir. Yalnızca tarihsel bir varlık olarak potansiyelimi bütünüyle fark ettiğim zaman tarihi anlayabilirim. Anlamaya çalıştığım tarih ile bu tarihi bünyesinde barındıran, hem tarihe tutulan ışık hem de onun gölgesi olan benim varoluşum aynı malzemeden yapılmıştır. Ve dolayısıyla tarihsel biliş asla tamamen sona ermez. Tarih, *die stille Kraft des Möglichen*'dir (olasılığın sessiz gücüdür): Tarih, olasılıkları üretecek kadar kudretli bir güçtür fakat onları yüksek sesle konuşturmak için değildir. Onlar, hakiki varoluş tarafından

21. Thomas Langan, *The Meaning of Heidegger*, Routledge & Kegan Paul, Londra [Columbia University Press, New York], 1959, s. 58.

ilgi odağına çekilene kadar sessiz kalırlar. Hakiki varoluş, onları yüksek sesle konuşturarak, kendi potansiyelini aydınlatır. Konuşmaya zorlandıklarında, geçmişin olasılıklarının ne söyleyeceği bu potansiyele bağlıdır. Fakat potansiyelin kendisi, bu olasılıkların iletebileceği mesaja bağlıdır.

Ve bu yüzden -yine diyalektiğin zor bir parçası- tarihin asimilasyonu daima tarihsel bir olaydır. Tarihimizi, tarihi "tamamen geçmişte olduğu gibi" görmek için "tarihsel üstü" bir zirve kurarak tek bir an için değil, yalnızca kendisinin içinden öğrenebiliriz. Tarih ile tarihin asimilasyonu, içerisinde varlık ile zamanın bir olduğu hiç bitmeyen bir süreçte birleşir.

Pratikte bunun anlamı, tarihin sonsuz, mutlak, tam, değişmez anlaması algılanamaz. *Dasein*, insan varoluşu ile ve içinde ulaşılamaz. Tarihi anlamamız sürekli takip ediliyor ve asla kendisine en sonunda, harmanlanan sonsuz bir *Wiederholung* veya Überlieferung; tekrar ve teslim sürecinde ulaşılamıyor. Heidegger'in felsefesindeki ünlü "hermenötik döngü", sahneyi bir sonraki tekrar ve *da capo* için düzenleyerek, sonsuz bir şekilde kendi tekrarlarını içeren ve böylece kendi teslimini zenginleştiren, varoluşun kendisinin bir özelliğine dönüşür.

Hatırlayalım: Anlama daima tarihin bir anlamasıdır. Bir anlama her zaman tarihseldir. Fakat anlamanın bu tarihselliği tarihsel değildir. Anlamanın kendisi gibi, varoluşun sonsuz bir niteliğidir. Anlama dünyada çalışır ama bu anlamayı muhtemel kılmak için bu dünyaya veya bu dünyada hiçbir şeyin yapılması gerekmez. O, daima keşfedilmesi gereken bir olasılıktır.

Heidegger'in tarihsellik kavramı pek çok problemi çözülmemiş olarak bırakır. Sosyolog, Heidegger'in yalnızca üstünkörü bir ilgi gösterdiği şeye, insan etkileşiminin rolüne en büyük önemi atfederdi. O, kendisinin Husserl ile olan farklılıklarını çözmekle ve "diğerinin" orijinal ve kaçınılmaz olarak benim varoluşumda olduğunu ilan etmekle yetinmektedir. Fakat burada onun "diğerine" ilgisi durmaktadır. Fakat bir arada varolan ve çeşitli ilişkiler yaşayan (dilsel iletişimlerin hemen hemen hepsinin bir yönü, fakat yalnızca bir yönü olması) pek çok insanın

var olması, onun aklına varoluşun; ve sonuç olarak anlama uygulamasının derin ve hayati bir özelliği olarak gelmiyor gibi görünmektedir. Onun *Dasein*'i, onun çağdaşlarından çok daha sık, çok daha yoğun ve tutkulu bir şekilde tarihle, geçmişle ve gelecekle diyaloga girmektedir. Heidegger, insana atfedilen en sonsuz özleri etkili bir şekilde yok etmiştir. Onun *Dasein*'i ne *homo oeconomicus*, ne *homo faber*, ne de *homo creator*'dur. Fakat o, zamana bağlılığında iyi, sonsuz bir öze sahiptir: O artık *homo historicus*'tur. Bir türsel varlık olmaktan çok, artık çağ varlığıdır; daha doğrusu, onun türün bir örneği olarak varoluşu, çağ varlığı şeklini alır. Dahası, tarihsel çağ, kendisine fırlatılan herkes için aynıdır. Gelenek, kronolojik olarak verilen bir çağı ayrı tutan tek unsurdur fakat geleneğin özgüllüğü, onun alışılmamışlığını tüketiyor görünmektedir. Daha fazla bir ayrım yoktur. Geleneğin çeşitliliği, içerisinde çağın kendisini çeşitli çağdaşlara gösterdiği tözün farklarına açıklama getirebilir ve bu yüzden insanların, kronolojik olarak çağdaş olmasına rağmen, yine de birbirinden farklı olabileceği fikri, Heidegger bu problemin üzerine ne kadar az eğilse de, Heidegger sistemine kolaylıkla uydurulabilir. Fakat uyumu aşılmaz zorluklar ortaya koyan bir problem olarak fırlayan, onlara onların ilgili "ayarlamalarından" ve "durumlarından" kurtuluşlarında eşit olmayan bir başlangıç veren çağdaşların ayrımıdır. Heidegger için, "yer almadan" "anlamaya" geçiş, yalnızca ilgili "tekrar" ve "teslimin" zenginliği ve olgunluğu tarafından sınırlandırılan, bir çağın her müdavimine eşit olarak açık olan bir fırsattır. Fakat işin aslı açıkça başkadır. Böyle bir eşitlik yoktur.

Diğer insanlar benim dünyamda yalnızca diğer varoluşlar olarak yoktur; iletişime sürekli bir davet ve iletişimin potansiyel nesneleri. Aramızda geçen şey yalnızca dilsel iletişim değildir. Fakat *Rede* ve *Gerede* -konuşma ve çene çalma- Heidegger'in ilgilendiği tek insanlar arası ilişki tipolojisidir. Onun yazılarında, bir insan varoluşunun diğerine girdiği zengin yol çeşitlerinin bir açıklamasını ya da en azından bir kabulünü boşuna arıyoruz: Münakaşadan savaşa kadar ihtilaf, fiziksel şiddet, politik

ve ekonomik bağlılık, bilgiye erişimin engellenmesi, vb tüm bu insanlar arası ilişkiler, anlamanın hem gerçekliğini hem de potansiyelliğini şekillendirmede önemsiz midir? Anlamanın en akut ve en inatçı problemleri, dikkate alınmazlarsa, tam mânâsıyla varsayılabilirler mi?

Bu ihmal, sıklıkla Heidegger ve genel olarak varoluşçu felsefeye karşı bulunulan iddiaların temelinde yatmaktadır veya öyle görünmektedir: Onun ahlak kurallarının çaresiz azlığı. Tüm insan varoluşlarının, tek önemli dayanaklarında, evrensel tarihselliklerinde "*ursprünglich*" eşit olmasıyla, ahlaki problemler yaratabilen hiçbir ek fark kalmadı. Dolayısıyla ahlaklılık, anlamanın tarihsellik içerisinde çözülmesi gibi, anlama içerisinde çözülmektedir. Pek tabii, Heidegger tarafından en yüksek (aslında tek) ahlaki zorunluluğun mevkiine yükseltilen *Schuldigkeit*, varoluşsal Görev, *das Man*'da kaybolma durumundan kendisine dönme ve hiçbir şey tarafından ayarlanan bu zor varoluş modunu kabul etme yükümlülüğü olarak en anlaşılır veya ayrıntılı biçimde açıklanmaktadır.[22] Anlamak, ahlaklı olmaktır. Ahlaklı olmak, anlama fırsatını kullanmaktır. Belki kişi, uzun süre haksız yere ayrı kalan, teorik ve pratik aklı bu şekilde yeniden harmanlayabilir. Fakat Heidegger için, açığı kapatmanın bedeli çok büyüktür. Kişinin dünyayla hakiki iştigaline tek başına konuşma ve anlamayla ulaşmanın mümkün olduğuna inanmak, anlama ve iştigal etmenin ne zaman buluşacağına ve bu iştigalin sonuçlarının ne olacağına tam mânâsıyla karar veren dünya durumunun bu yönlerini görmezlikten gelmek anlamına gelir.

Yanlış anlamayı yok etmek için anlamak yeterli midir? Ve yanlış anlama, boğucu *das Man*'a dönüşmeden önceki insanlar arasındaki bir ilişki değil midir?

Heidegger'de ne bu sorular, ne de bu soruların cevapları vardı.

Hatırladığımız kadarıyla Dilthey, nesnel tarih anlaması idealinden, yani, kendisi tarihsel olmayan bir anlamanın idealinden büyülenmekten asla vazgeçmemiştir; o ciddiyetle, tarihin nesnel

22. Karş. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 58-60.

çalışmasının bir nesnesi olarak görülebildiği, tarihsel insan varoluşunun üzerinde veya dışında bir bakış açısını aramıştır. Onun başarısını başarısız bulduk; Dilthey yalnızca tarihin sonunu, gerçek anlamanın bir olasılığa dönüştüğü bu açı olarak sunabilmiştir. Husserl, nesnel anlama için somut temeller sunmak için tarihsel hermenötiğin başarısızlığından mantıksal sonuçlar çıkaran bir filozof olarak görülebilir: o, kendisini kendi çabasıyla kendisinin varoluşsal tarihsel sınırlılıklarının üzerine çıkaran, nesnel anlamaya yalnızca tarih dışında ve tarihe rağmen, akılla ulaşılabildiğini varsaymıştır. Heidegger'inki, Dilthey'in ikileminin karşıt çözümüdür. Tarihin dışında bir anlama yoktur; anlama kendisiyle ve kendi gerçekliğiyle sonsuz bir iletişime giren bir gelenektir. Anlama, varoluşun kendisi olarak daima tamamlanmamış ve açık uçlu olan, varoluşun yaklaşımıdır. Geçmişin gerçek anlamını açığa çıkarmak yerine, tarihin sonu, anlamanın sonu anlamına gelir: Anlama yalnızca bitirilmemiş, geleceğe yönelik bir etkinlik olarak mümkündür. Gerçek anlamaya dayatılan talihsiz kısıtlamalar olmaktan uzak olan, gelenekle şekillenen peşin hükümler, anlamanın ulaşılabileceği tek araçlardır.

Varoluş, kendisinin ifşasıdır; varoluşun kendisi gibi, anlama davranışı geçmiş ve geleceği kapsar. Aksi olamaz. Varoluşun kendisi olarak anlama, kendi gerçekliğini kendini kaptırdığı tarihsel bütünlükten türetir. Anlam bu bütünlükteki sayısız ilişki tarafından türetilir. Anlamı onun niyetlerinin dışında akla getiren, ister ampirik olsun ister aşkın, ego değildir. Varoluşu gibi, anlamları da dünyası tarafından onun için önceden oluşturulmuştur. Dolayısıyla onun anlaması, dil adı verilen anlamların bu bireysel üstü bütünlüğüne hükmetmektir. Gadamer'in tarifinde,[23]

Dil, yalnızca iletişim ve bilgi iletimi amaçlı bir işaretler sistemi olmadığı ölçüde, düşünce, dil temeline bağlıdır. Gerçek dilin olduğu yerde, tayin edilecek şey, tayin etme davranışı öncesinde

23. Hans Georg Gadamer, *Hegel's Dialectic; Five Hermeneutical Studies*, Çev. P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven ve Londra, 1976, s. 115.

bilinmez. Daha çok, konuşulanın kendisinin ilk olarak bizim dünya içinde olmamızın dilin esas yapılanması vasıtasıyla ifade edildiği, bizim dünyayla dilsel ilişkimizdedir. Konuşma bir bütün olarak dile, söyleneni her an aşan söylemin hermenötik sanallığına bağlıdır. Konuşma, içerisinde kendimizi bulduğumuz dilsel olarak oluşturulan âlemi kesinlikle bu bakımdan aşar.

Dolayısıyla hermenötik teori görevi, anlamanın oluşturulmasından oluşmaz. Anlama zaten dilin gerçekliğinde verilmiştir. Hermenötiğin mantıksal olarak gerçekleştirmeyi umabileceği tek görev, anlamların dilde ve sonsuz dilsel sosyal etkileşimde tam olarak nasıl oluşturulduğunun keşfidir.

8
Hayatın Bir Ürünü Olarak Anlama: Schutz'dan Etnometodolojiye

Bir defasında Sir Karl Popper kendisini zamanında oldukça sarsmış olan bir hikâyeyi izleyiciler ile paylaşmıştı.[1] Olay bilimin metodolojisi konusunda önemli bir konunun tartışılması için diğer birinci sınıf zihinlerin de katıldığı bir toplantıya davet edilen bir antropolog ile ilgiliydi. Uzun ve yoğun geçen tartışmaların sonunda, tüm bu tartışmayı sessizce dinlemiş olan antropoloğa kendi görüşünü açıklaması rica edildi. Antropolog herkesi şaşkına çevirerek, tartışmanın asıl içeriğine çok az

1. Theodor W. Adorno *vb.*, *The Positivist Dispute in German Sociology*, Heinemann, Londra, 1976, s. 93-5.

dikkat etmiş olduğu cevabını verdi. Onun düşüncesine göre içerik duydukları ve gördüklerinin yanında en az ilgi çekici olan şeydi. Daha büyük ilgi uyandıran şeyler ise: Tartışmanın nasıl başladığı, nasıl geliştiği, tek bir müdahalenin bir başkasını nasıl tetiklediği ve bir silsile içerisine nasıl düştükleri, katılımcıların birbirleriyle anlaşıp anlaşamadıkları konusunda nasıl karar verdikleriydi. Antropoloğumuz muhtemelen bu kadar büyük bir tutku ile ortaya çıkmış olan tartışma konusunu, gerçekliği veya yanlışlığı geniş ölçüde ilmi çalışmalarla ilgili olmayan "yerel inanışlar"dan biri olarak görmüştü. Bu nedenle konu ile ilgilenmemişti. Onun yerine, bilgi sahibi uzmanların girdikleri ve tartışmanın açıklanan konusunu "sebebiyet veren" nitelikli hale getiren etkileşimi samimi bir şekilde kaydetmişti.

Sir Karl elbette ki buna içerlemişti. Ona göre ifadeler bir şeyle ilgiliydi ve o veya bu şekilde bu bir şeye karşı test edilmek suretiyle değerlendirilmeliydi. Her ne derecede olursa olsun sahip oldukları önem, konuşmakta oldukları konuyu kavramalarını sağlayan kesinlik ve gerçeklikten kaynaklanmaktadır. Bir açıklama ile karşılaştığında, Sir Karl büyük olasılıkla bununla başa çıkmanın en uygun yolunun "doğasında varolan yorum" olduğunu düşünecekti. İçerdiği mesajı cümleden ayırmaya çalışacak ve daha sonra da mesajın doğruluğunu teste tabi tutma girişiminde bulunacaktı.

Sir Karl belki de bu isimsiz antropoloğun garip davranışının bir süre sonra güçlü bir sosyolojik teori ve araştırma okulunun en üstün kuralı haline geleceğinin farkında değildi; bu okulun babası Harold Garfinkel antropoloğun garip davranışını alternatif bir metodolojik sisteme bağlayabilirdi:[2] Göreve ilişkin alternatif bir kavrayış daha iyi sonuçlar alabilir. Her ne kadar ilk başta bunu yapması garip gelse de, bir anlama topluluğunun özelliği olarak bir kullanımı tanımlamak için öncelikli olarak maddi ortak anlamanın kapsadığı şeylerin ne olduğunu

---

2. Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice Hail, Englewood Cliffs ve Londra, 1967, s. 27-8 [*Etnometodolojide Araştırmalar*, Çev. Ümit Tatlıcan, Heretik Yay., 2015].

bilmemiz gerektiği varsayımını bir kenara bıraktığımızı düşünelim. Bununla birlikte, bir "işaret" ve "gönderge"nin söylenen ve hakkında konuşulan bir şeyin ilgili özelliklerini teşkil etmesi ve işaret ve göndergenin ilgili içeriklerle ilişkili olmasına göre işaretlere ilişkin teoriye eşlik eden varsayımları da bir kenara bırakalım. İşaretlere ilişkin bu teorinin bir kenara bırakılması yoluyla, maddi konular üzerinde başvurulan paylaşılmış bir anlaşmanın bir teamülü açıkladığı ihtimalini de terk ederiz.

Eğer bu kavramlar terk edilirse, tarafların konuşmuş olduğu şeyler tarafların nasıl konuşuyor olduklarından ayırt edilemez. Neyin söylenmiş olduğu ve ne hakkında konuşulmuş olduğu arasındaki fark yerine ve bu farkın aksine, uygun olan farklılık bir dil-topluluk üyesinin söz konusu kişinin bir şey söylediğini tanıması, başka bir deyişle, konuşuyor olduğunu tanıması, diğer taraftan da bir diğer kişi ile nasıl konuşuyor olduğu arasındaki farklılıktır.

Böylece, üyelerine ne söylenmiş olduğunu sormayı bırakıp, bunun yerine nasıl söylendiğinin araştırılması üzerine konsantre olmaya davet eden bir okul ortaya çıkmaktadır.

Okulun kendi alanı olarak açıkladığı sahaya Garfinkel tarafından "etnometodoloji" ismi verilmiştir. Bu yeni ismin, betimleyici antropoloji tarafından halihazırda kullanılmakta olan terim gruplarının tamamına benzerliğini ortaya koymak suretiyle kendi kendini açıklayıcı olması amaçlanmıştır: Etnobotanik, etnotıp vs. Tüm bu terimler normalde söz konusu alana ait olarak sınıflandırılmış olan, mesela, hastalığı tanımlama ve hastaları iyileştirmeye ilişkin bitkilerin aşamalı sınıflandırılmasına ait görevlerin yerine getirilmesi ile uğraşan ethno'ların -çalışma altındaki insanlar- bunu nasıl gerçekleştirdiklerini açıklayan faaliyete karşılık gelmektedir. Benzer şekilde, etnometodoloji de yaşama görevini yerine getirmeye ilişkin "doğuştan gelen yolların" tanımlanması ile uğraşmayı ifade etmekteydi. Ancak, bu benzerliği dışında, yeni çalışma alanının ismi ile dikkat çeker hale getirilen analoji yanlış yönlendiregelmiştir. Mevcut antropolojik terimlerin tamamı, Antropoloğun çeşitli ethno'lar

arasındaki farklılıklar üzerine odaklanma isteği ile ifade edilmektedir; mesela Hopi yerlileri ile Zuni Yerlilerinin tıbbi uygulamaları arasındaki farklılıklar. Etnometodoloji ise aksine ismindeki etno kısmını kabileye veya kültürel çeşitliliklere herhangi bir atıfta bulunmaksızın, insanoğlunu bu şekilde belirtmek, suretiyle tamamen farklı bir biçimde kullanmıştır. Adının ikinci kısmını oluşturan "metodoloji" de genel olarak eşit derecede idi: Belirlenmiş, seçilmiş bir faaliyet alanına atıfta bulunmak yerine, genel olarak "aktif olma" metoduna, yapılan şey her ne ise onu gerçekleştirme metoduna işaret etmiş ve bu nedenle görünürde analog terimlerin yapmış olduklarım ortaya çıkarmıştır: Analiz edilen faaliyetin "maddi içeriği"ne, insan uygulamalarının "ne olduğuna" yönelik bir ilgi eksikliği ve aldırışsızlık söz konusudur. Etnometodoloji baştan itibaren ethnolar arasındaki ve bunların çeşitli eylemleri arasındaki maddi farkları nötrleştirmek üzere oldukça genel bir düzeyde çalışmak için insan eyleminin en genel bilimi olmayı hedeflemiştir.

Belki de Garfinkel tarafından (ve daha da acımasızca takipçileri tarafından) "fenomenolojik sosyoloji" olarak etnomedolojinin tanımlanmasını gerekçelendiren şey, bu genellik, kültürlerin, sınıfların ve diğer ayrıntıları ile belirtilen gruplaşmaların varyasyonlarının dikkat çekici hale gelen ve ilgili gibi görünen seviyenin yeterince üstündeki projeye ilişkin bu tehirdir. Garfinkel'in Husserl'ı okumuş olduğuna dair çok fazla kanıt bulamadım (Marvin Faber'in ardından Husserl'den alıntı yapmıştır) (en azından okulun en özgün çalışması olan Etnomedoloji Çalışmaları yayınlandığında). Daha da önemlisi, genelliğinden ayrı olarak, projesi Husserl tarafından ana hatlarıyla belirlendiği şekilde fenomenolojinin esasına çok az benzerlik göstermektedir. Öncelikle, Husserl'in fenomenolojisinin ilişkili olduğu, şeylerin özleri, "ne oldukları"na ilişkin soru "nasıl" sorusu lehine tamamen bir köşeye atılmıştır. İkinci ve en önemli olarak da Garfinkel, Husserl'in "parantez içerisine alınması" ve fenomenolojik projenin uygulanabilir kılınması için asla "parantez dışına çıkarılmaması" gerektiğini düşündü-

ğü bu gerçeklik âlemini kesin bir biçimde kendi çalışma alanı olarak seçmektedir.

Gerçekten de, Husserl'in yazılarından bildiğimiz orijinal fenomenolojik proje, etnometodolojik faaliyetin meşru atası olarak ortaya atılmadan önce önemli derecede bir dönüşümden geçmiş olmalıdır. Bu dönüşüm Alfred Schutz ve bu kısımda bahsetmemiz gereken çalışması tarafından gerçekleştirilmişti.

Alfred Schutz anlamayı insan eyleminin anlamını kavrama olasılığı ile ele almıştı. Husserl gibi, o da anlamanın erişilebilir olsa bile mantığın bir çalışması olması gerektiğini ve söz konusu mantığın da gerçek anlamayı elde etmek için evrensel insan sübjektifliğine ilişkin çalışmaya en saf, beklenmedik ve partikülarist ilaveler tarafından kirletilmemiş formunun verildiği en genel seviyeye çıkması (veya inmesi) gerektiğini varsaymıştır. Yine Husserl gibi, Schutz da anlamanın, başka hiç kimsenin paylaşamayacağı tam bireysel tecrübe içerisinde verilen, kendi özgünlüğünde başka bir süjenin çalışmasının kavranması olduğuna inanmamıştır. Müştereklikleri̇ni tam anlamıyla anlamaya yönelik bir temel görevi görebilecek olan, tüm insanlık için ortak olan özelliklerin peşindeydi. "Diğer kültürel insanlık ve diğer kültür yalnızca karmaşık bir anlama süreci yoluyla, yani, ortak doğanın temel seviyesi üzerinden erişilebilir hale gelebilir.'[3] Husserl'in onayı ile söz konusu anlamanın entelektüel temeline ilişkin nitelendirmeyi 'zihnin değişmeyen, özgün ve esas yapılarını incelemesi gereken' 'tözlerin bilimi' olarak alıntılamaktadır".[4] Husserl gibi, Schutz da yalnızca belirli bir konunun vermek istediği keyfi anlamları değil, "sübjektif anlamların" "nesnel" çalışmasına ilişkin ihtimali; beklenmedik olayların bilgisine yönelik aykırılıktaki insan gerçekliğine ilişkin temeli gerekli bilgiyi elde etmekle ilgili elverişliliği, bu gerçekliğin basitçe varoluşla ilgili özelliklerini, "nesnel tözleri" keşfetmek istemektedir. Schutz'un projesine yapısını veren stratejik sonuç

3. Alfred Schutz, *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1967, vol. 1, s. 127.
4. A.g.e., s. 132.

bu nedenle Husserl'ınkine oldukça yakındı. Ancak o noktada benzerlik sona eriyordu.

Schutz ve Husserl'ın stratejileri arasındaki belki de en önemli fark, sosyal fenomene ilişkin anlamanın tuhaflığına ilişkin tek bir kısa yorumda en iyi şekilde ifade edilmiştir: Bu da Schutz'a göre "bunları, kendilerini yaratmış olan insan eylemine indirgemekten" ibarettir.[5] Eğer Husserl sosyal fenomenlere "transandantal ego" içerisinde bulunan amaca yönelik anlamlarına göre atıfta bulunmak istemişse, Schutz bunlara, Heidegger stilinde, insan eylemi adını vermektedir. Anlam üretimine ilişkin sosyal süreci anlama problemini irdeleyerek, Schutz, Husserl'ın ya yapmak istememiş olduğu ya da yapamadığı bir şey olarak sosyolojiyi "sübjektif olanın objektif araştırması" şeklinde varsaymıştır. Ancak aynı sebeple Schutz, Husserl'ın "parantez içine alınması" gerektiğini ve anlamaya ilişkin çaba süresince "askıya alınması" gerektiğini düşündüğü, insan yaşamının "varoluşçu" yönlerini çalışmasında odak noktası haline getirmiştir.

Heidegger gibi, Husserl'ın aksine, Schutz da "safça, refleks öncesi olarak belirtilen" hayat âleminin "parantez içerisine alınacak" bir şey olarak değil, tam tersine bir sosyal fenomen öğrencisinin asla terk etmemesi gereken bir alan, anlama problemine yönelik "doğal bir habitat" olarak görmektedir. Heidegger'inki gibi Schutz'un "hayat âlemi" de başlangıçtan itibaren eksiksizdir. Araştırmamız başladığında halihazırda anlamanın gerekli olduğu tüm nedenleri ve kişinin bu gerekliliği yerine getirmek için ihtiyaç duyduğu tüm kaynakları içermektedir. Schutz'a göre hayat âlemi sağduyu davranışında kanıksanmış ve normalde üzerine düşünülmeyen her şeyi içermektedir: Bu nedenle diğer insanları da ve "gerçekten de yalnızca vücut anlamında ve diğer nesneler arasında değil ancak daha ziyade benimki gibi esasen aynı olan bilinç bahşedilmiş olarak" içermektedir. Diğerleri yalnızca potansiyel bir düşünme nesnesi değildir: "Bana göre doğal davranışta yoldaşlarıma göre hareket edebileceğim değil

5. A.g.e., Cilt 2, s. 10.

aynı zamanda onların da bana göre hareket edeceği konusu aşikârdır."[6] Diğerleri bana başlangıçtan itibaren bilinçli olarak, başka bir deyişle, otonom, eylem kaynağı olarak verilmiştir; aynı sebeple karşılıklı ayarlamanın gerekliliği, sürtüşme tehdidi, yanlış anlamalar üzerine hareket etme, yanlış anlamalar ile yüzleşmekteyim; bunlar otonom süjeler dolayısıyla onlara ne yaparsam yapayım, bu onlar açısından bir tepki ortaya çıkaracaktır; anlaşmamız gerekmektedir ve anlaşmak için de müzakerede bulunmalıyız. Bu nedenle, anlama gerekliliği organik olarak hayat âleminin kendi yapısında yer almaktadır. Aslında, bu, varoluşunun en temel şartıdır. Anlama, Husserl'da olduğu gibi bir filozofun özelliği değildir. Heidegger'de olduğu gibi insan kaderidir. Hayat âleminin var olduğu gerçeği insanların, kendi sağduyularında, rutin bir şekilde, birbirini anlama ihtiyacı ile uğraştıklarını göstermektedir. Eğer yalnızca uygulama şekilleri ne nüfuz edersek, anlamanın gizemini açıklayabiliriz. Anlamanın nasıl gerçekleştirildiğini bilmek, anlamanın nasıl mümkün olduğunu bilmektir.

Gerçek Heideggerci yaklaşım içerisinde, Schutz hayat âleminde mevcut olan diğer insanları (ve aslında orada mevcut olan diğer tüm nesneleri) Zuhanden modunda, "el altında" olan şeyler, rutin hayatımın kasti tefekkürlerinin nesneleri olarak onları oluşturmak için bana neredeyse hiçbir sebep vermeyen parçaları ve bölümleri olarak görmektedir. Normalde bir anlığına düşünmek için durmadan bunları laf arasında geçen bir vaka olarak ele alırım. Nesneleri Zuhanden'den Vorhanden moduna değiştirmek, onları dikkat odağım içerisine yöneltmek için biraz sarsmak gerekir. Aşağıdaki ifade neredeyse Heidegger'den alıntılanmış gibidir:[7]

Günlük hayat âlemi sağduyulu düşünme yapımız yoluyla kanıksanmış durumdadır dolayısıyla pratik tecrübelerimiz bu

6. Alfred Schutz ve Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World*, Çev. Richard M. Zaner ve H. Tristram Engelhardt Jr, *Heinemann*, Londra, 1974 [Northvvestern University Press, Evanston, 1973], s. 4, 5.
7. Schutz, *Collected Papers*, vol. 1, s. 343-4.

âlemin birliği ve ahenginin geçerli olduğunu kanıtladığı müddetçe gerçekliğe ilişkin bir vurguya sahip olmaktadır. Daha da fazlası, bu gerçeklik bir doğal olarak görünmektedir ve anlamın bu "sonu olan" sahalarının sınırlarını kırmamız ve gerçeklik vurgusunu bir başkası ile değiştirmek için belirli bir şoku yapamadan söz konusu gerçekliği terk etme eğiliminde olmayız.

Rutin âleminde, her şey kanıksanmıştır dolayısıyla dikkate alınmamaktadır. Bunu farklı bir şekilde açıklamak gerekirse, günlük yaşamdaki pek çok rutin görev insanların analitik yeteneklerine ihtiyaç duymadan "bilinçsiz olarak", "yol üzerinde" gerçekleştirilmektedir (bir anlamda bu rutinleri bir yol yerine diğer bir yolla yapmaya ilişkin bir farkındalık sebebi bulunmamakta ve bunları yerine getirmeye ilişkin bilinçli olarak istenen herhangi bir kural bulunmamaktadır). İçinde hareket halinde bulunduğumuz Dünya bize "doğal olarak" "ilgili" ve "arka plan" parçaları içerisinde organize edilmiş olarak görünmekte olup, kendimize ait "uygunlukların değiştirilmesine" ilişkin bilgi gözümüzden kaçmakta olan bu "doğal" organizasyon arkasında saklanmaktadır. Olaylar bize "iflas bayrağını çektirmedikçe" bunların farkında varmayız ve motivasyonlarımızın etrafımızdaki dünyayı organize etmek ve özellikle bölümleri arasındaki "güncel uygunlukları" farklı bir biçimde dağıtmak konusunda geniş ölçüde sorumlu olduklarının farkına varmamız da gerekmemektedir:[8]

Bir defa kanıksandığında, motivasyonel uygunluklar sistemi, paradoksal olarak ifade edilen, sadece tabii bir şey olarak güncel olan bir güncel uygunluklar sistemini belirlemektedir; yani çözülecek bir problem olarak, bir konu olarak, yeni sorulacak bir şey olarak değil fakat "el altında olan konular", "kesinlikle" ve enine boyuna cevaplanmış olan eski tematik sorular, "ilk ve son olarak" çözülen ve saklanan problemler olarak günceldir. Tabiri caizse, bu el altındaki konular, yorumsal uygunluklarını kaybetmişlerdir... Rutin hale gelme yoluyla, "el altında" olma

8. Alfred Schutz, (Der.) Richard M. Zaner, *Reflections on the Problem of Relevance*, Yale University Press, New Haven ve Londra, 1970, s. 139-40.

haliyle, açık olan iç ve dış ufuklar görünüşe göre kaybolmuştur. Veya daha yeterli olarak ifade edilirse: Yalnızca ilişikleri kesilmiştir ve bunun sonucu olarak el altındaki konunun yeniden yorumlanmasına ilişkin tüm olasılıkların da ilişikleri kesilmiştir.

Tamamen bu Zuhanden'den oluşan rutin dünyası, bu nedenle, aktif yorum veya yeniden yorum objesi değildir. Meydan okunmadığı müddetçe, diğerlerine ve kendimize karşı gerçekleştirdiğimiz rutin hareketlerimizi "motive etme" ihtiyacı duymayız. Bize göre rutin eylemlerimiz doğanın nesneleri olduğu kadar onun bir parçası olarak görünür. "Ufukları yok olur": Yani, normalde gerçekleştirdiğimiz hareket tarzının bir bütünü oluşturan alternatifler setinden yalnızca bir tanesi olduğunu düşünmeyiz; seçimleri gerekçelendirme gerektiren nesneler olarak gerçekleştirmek istediğimiz sonuçları da görmeyiz. Rutin dünyasında, rutin analize yol açmamakta, devam etmek için de bir analize ihtiyaç duymamaktadır. Ne güdüler ne de rutin eylemin sonuçları "bir konu olarak günceldir".

İnsan eyleminin sübjektif yönünü, eyleme ilişkin güdüyü kavrayarak, eylemi anlayarak ve yalnızca bunun dış, gözlemlenebilir formlarını kayda alarak çalışmakla ilgilenen biri için, bu keşif çok önemlidir. Geleneksel "anlama" stratejilerinin anlamsızlığını göstermektedir. Çoğunlukla insan eyleminin sübjektif ve motivasyonel karakterine gerekli dikkati gösterebilmek için kişinin "empati" adı verilen özel bir yeteneği kullanması gerektiği varsayılmaktadır: Yani insanın kendini bir başkası yerine koyması ve diğer insanın eylemine sözde eşlik etmek zorunda kalan düşünceler ve psişik durumları kendi kafasında yeniden canlandırmaya çalışmasıdır. Empatinin son derece zengin sonuçlara götürebileceği varsayıldığından faydalı bir araç olduğu düşünülmektedir: Yeniden oluşturulduklarında özellikle derin ve teferruatlı bir eylem anlaması sunacak olan düşünceler ve psişik haller bulunmaktadır. Schutz'un rutin dünyası tanımı empatinin bu şekilde anlaşılmakta olan değerini düşürmektedir. Başka bir aklın bilinçli içeriklerini yeniden yapılandırmak suretiyle keşfedilecek çok az güdü bulunduğundan veya hiç bulunmadığından

dolayı, bundan kazanılacak olan fayda oldukça azdır. Olağan durumlarda, güdüler bilincin parçalı eylemlerinde olduğu gibi eylemcinin kafasında basitçe oluşmamaktadır. Aydınlatılmamış arka plana itilmekte, "gelecekte kullanılmak üzere bir kenara saklanmaktadır." Eylemciye güdülerinin ne olduğu sorulursa, eylemci eylemine gerçekte anlam kazandıran nedenlere veya eylemini mümkün kılmak için "yapılması gereken" (her ne kadar bilinçli olarak olmasa da) çok sayıdaki varsayıma ilişkin zorlukla hesap verebilir. Schutz'un en orijinal takipçilerinden biri olan Aaron V. Cicourel'in de belirttiği üzere, "Sosyal etkileşim içerisindeki katılımcılar görünüşe göre pek çok 'anlarlar'... bu şeyler açık bir biçimde bahsedilmemiş olsa bile."[9]

Yukarıdaki ifade yalnızca tek bir şekilde yorumlanabilir: Eylemcinin anlaması, bilincin ışığında eylemcilerin kendileri tarafından gerçekten düşünülmüş, getirilmiş olan düşüncelerin şeklini almamaktadır. Eğer "anlamak" kelimesi tırnak işaretleri içerisinde ise, bunun nedeni, açık bir şekilde uzak ve zamanda ampirik bir olay olmayan bu anlamanın, anlama ile genellikle ifade ettiğimiz, amaca yönelik bilinç eylemi olan anlama olmamasıdır. Eylemcilerin kafalarından ziyade eyleme ilişkin analizimiz içerisinde görünmekte olup, "dışarıda" aslında gerçekleşmiş olana ilişkin bir rapordan ziyade eylemcinin hadisesine ilişkin gerekli bir şart olarak görünmektedir. Eylemcilerin "görünüşte" açıklamada bulunmadıkları pek çok şeyi anladıklarını söylersek, ifade etmek istediğimiz şey, bu olaylar "anlaşılmadıkça" gözlemlemiş olduğumuz eyleme ilişkin olarak mantıklı bir açıklamada bulunamayacak olmamızdır. Eylem basitçe hiçbir anlam ifade etmezdi.

Dolayısıyla kişi anlamanın anlamlı bir eylem olması konusunda nasıl hareket edebilir? İnsan eyleminin veya onun dilsel sembollerinin anlamının empati yoluyla, eylemcinin "kafasında" gerçekte neyin gerçekleşmiş olduğunun keşfedilmesi yoluyla elde edilmesine ilişkin en ufak bir umut varsa, kişi bunların

9. Aaron V. Cicourel, *Cognitive Sociology*, Penguin, Harmonds-worth [Free Press, New York], 1973, s. 40.

anlamını nasıl kavrayabilir? Hatırlayacağımız üzere, Heidegger özellikle bu problem ile ilgilenmiyordu. Anlama, profesyonel insan ilişkileri öğrencisine yönelik metodolojik bir sorun olarak değil, bir varoluş biçimi olarak onun ilgisini çekmekteydi. Kişi daha sonra Ludwig Wittgenstein'ın çalışmalarında insan eylemini anlamlı bir davranış olarak kavrama peşinde koşan bir sosyal bilimci ile yüzleşme görevine ilişkin Schutz'un bakış açısını aydınlığa kavuşturabilecek pek çok fikir bulabilir (her ne kadar bunlardan hiçbirinin diğerinin düşünmesinden doğrudan doğruya etkilenmemekte olduğunu kanıtlamak oldukça zor olsa da).

Wittgenstein "kelimelere anlamlarını veren şeyi" bulma görevini "olmasaydı anlamlarını kaybedecekleri şeyi" keşfetmek olarak tanımlamaktadır. Başka bir deyişle, görev ampirik gözlem ve olayların ("maddi" veya fiziksel olsun) tanımlamasının takip etmekten biri olmayıp, anlamlılığın gerekli koşullarının analizidir: Bir kelimenin anlama sahip olması için neyin olması gerekirdi. Eğer bu kuralı takip edersek, kısa bir süre sonra -Wittgenstein'ın da yardımıyla- anlama ilişkin sağduyu kavramları çok yardımcı olamayacaktır. Örneğin, bir kelimeye anlamını vermekte olan şey, oralarda bir yerde bulunan bir nesne (ismi taşıyan şey gibi), bir "gönderge" ise, neden kelimeler fiziksel göndergeleri yok olduktan uzun bir süre sonra hâlâ anlamlı kalmaya devam etmektedir? Eğer kelimelere anlamlarını veren şey konuşmacının kafasındaki bilgiye ilişkin bir çeşit tanım ise, "kimse bize sormadığında bildiğimiz ancak açıklama yapmamız gerektiğinde artık bilemediğimiz bir şeye" ilişkin -oldukça- yaygın vakalar hakkında ne yapmamız gerekecektir? Elbette cümlenin ilk parçasındaki anlamda "bilme", ikinci parçadaki anlamda "bilme" ile aynı şeyi ifade etmemektedir: Anlamı anlamak ona ilişkin açıklama yapmak, örneğin bir kelimeyi tanımlamak veya eylemimin güdüsünü anlatmak gibi açıklama yapabilmekle aynı şey değildir. Nedir o zaman?

Anlamayı "zihinsel bir süreç" olarak düşünmemeye çalışın. Çünkü bu kafanızı karıştıran ifadedir. Ancak kendinize sorun:

Hangi durumlarda, hangi koşullarda kendimize "İşte şimdi bunları nasıl ele alacağımı biliyorum"... deriz?

Anlamı anlamak, anlamını anladığımız bir kelimenin, bir eylemin veya diğer bir nesnenin mevcudiyetinde onları nasıl anlayacağını bilmektir. "Öğrenci okumaya başladığındaki değişiklik, davranışındaki değişiklikdi."[10]

Artık Cicourel'in sözlerini daha tam bir şekilde yorumlayabiliriz. Eylemcilerin açıklama yapmadıkları pek çok şeyi "görünürde anladıklarını" söylerken, yaptıkları şeyi nasıl ele alacaklarını açık bir şekilde bildiklerini ifade ediyor olabilir. Anladıkları şeyin ne olduğunu anlamak istediğimizde, onların "zihinsel süreçlerini" yeniden yaratmaya çalışmayalım, bunun yerine davranışlarını yakından izleyelim. Örneğin, diyaloglarını orijinaline sadık kalarak kaydedelim. Bir diyalogun gerçekleştirilmiş olması gerçeği, konuşmacıların birbirlerini anlamış olduklarını gösterir; aksi halde olayları "nasıl ele alacaklarını" bilemezler ve diyalog da mümkün olmazdı. Bu bildiğimiz bir şey olup, gördüğümüz gidişatı anlamak için bilmemiz gereken her şeydir. Okumak, "nasıl okunacağına ilişkin bilginin" bir "ifadesi" değildir. Okuma eylemini anlamak, okumanın mümkün olduğu eylemin içinde bulunduğu koşullarda heceleyerek okumaktır. Anlama bir empati eylemi olmayıp, bir analiz eylemidir. Schutz'un kelimeleriyle:[11]

Anlama bilinç akışında göze çarpar bir biçimde ortaya çıkan belirli yaşanmış tecrübelerin (Erlebnise) niteliği değildir.

Daha ziyade gerçek bir şimdiden ve esasen geçerli referans tasarısından yansıtan bir biçimde kavranan geçmişte yaşanmış tecrübelere ilişkin yorumlamamın sonucudur... Yaşanan tecrübeler ilk olarak post hoc (bundan sonra) yorumlandıklarında anlamlı hale gelirler ve iyi sınırlanmış tecrübeler olarak benim için anlaşılır hale gelirler. Bu nedenle söz konusu

---

10. Ludwig Wittgenstein, Çev. G. E. H. Anscombe, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1953, s. 27e, 42c, 61c, 63e [*Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Haluk Barışcan, Metis Yay., 2007].
11. Schutz ve Luckmann, s. 15, 16.

yaşanmış tecrübeler, elde mevcut bulunan tasarıya referans yapılan pozisyonlarına ilişkin olarak yorumlandıklarında ve yapıları ile ilgili olarak incelendiklerinde sübjektif olarak anlamlıdırlar.

Bu nedenle anlam bir eylemin tecrübesinden üstün olan hipotetik bir varlık değildir. Onun yerine, anlam, tecrübenin kendisi değil fakat tecrübeye ilişkin anılar veya imge kesilip parçalara ayrıldığında ve tecrübenin dışında olan birtakım "referans tasarıları"na göre yeniden organize edildiğinde, izleyen analiz gidişatında geçmişe bakış içerisinde oluşturulmaktadır. Bu, sıradan statülerdeki toplumun sıradan üyeleri için geçerli olduğu gibi aynı derecede profesyonel, sosyal yaşam öğrencisi için de geçerlidir. "Nasıl ele alacağımıza" ilişkin bilgilerimizi açık bir şekilde ifade etmek için aradığımız bu anlam yalnızca yorumlama sürecinde kurulmaktadır. "Maksatlar" veya eylemin bilinçli sonuçları ("elbette, bir referans, prensipte, 'bir kişinin' eylemlerine orijinal anlamlar yükleme ile mümkündür") açısından yorumun ürünlerini ifade etme eğiliminde olsak da,[12] tecrübe etmek olduğumuz şeye ilişkin gerçek anlamayı bize veren şey bizim yorumlayıcı faaliyetimizdir.

Dolayısıyla, bir "anlama" sosyolojisinin, başka bir deyişle, sosyal fenomenlerin anlamlarını kavramayı hedeflemiş olan sosyal bilimin, düzgün ana fikri, günlük hayat âleminde içerisinde anlamlar oluşturulmakta olan yorumlayıcı prosedürlerin araştırılmasıdır. Bu gerçekten de devrimsel nitelikteki sonuçların bir ifadesidir. Sonuçların ne kadar geniş kapsamlı olduğunu anlamak bir miktar çaba gerektirir. Sosyolojik söylemleri oluşturan çeşitli birimlere atanan rollerin radikal bir biçimde yeniden dağıtımından daha fazla bir şeyi ifade etmemektedirler. Sosyolojik çalışmanın bir kaynağı olarak (örneğin açıklayıcı bir gönderge olarak) dönüşsüz bir biçimde kullanılmış olan şey artık sosyolojik çalışmanın konusu haline gelmiştir. Sınıf konseptini davranışı bir açıklaması olarak ele almak yerine, kişi

12. A.g.e., s. 17.

sınıf açısından insanların eylemlerini düşünmelerini sağlayan davranışı analiz etmelidir.

Yorumlayıcı prosedürler, "anlam" var olduğundan ve başka hiçbir yerde bulunamadığından, anlamaya ilişkin çabaya yönelik doğru amaçlardır. Anlam nesnelerin özünde varolan bir özellik değildir; ne de bir eylemcinin kafasındaki psişik bir olaydır. Elbette Husserlci amaca yönelik öz de değildir. Tüm anlam yorumdan kaynaklanır; inşa edilmesi gereken bir şeydir, keşfedilmesi gereken bir şey değildir. Eylemcilerin eylemlerinden bir anlam oluşturması ile bir sosyolog veya herhangi bir dış gözlemci tarafından bu eyleme bir anlamın atfedilmesi arasında bu açıdan esaslı bir fark bulunmamaktadır: Hepsi yorum yoluyla anlam inşa etmeye ilişkin temel olarak benzer süreçler ile uğraşmakta olup, hepsi bunu yapmak için aynı tür kaynakları kullanmaktadır. Bu bakımdan, Schutz tarzında "anlama" sosyolojisi sosyologlar tarafından iddia edilen (düşünme, yorumlama, seçme, test etme, anlam kazandırmak vs) rolden keskin bir şekilde ayrılan, kurulu akademik sosyolojiden sosyolojik araştırmanın insan konusuna (çevresel varlıkların doğrudan veya rasyonel değerlendirme ve intibakı takip etmek yoluyla çevre tarafından belirlenen) isnat edilenden son derece farklıdır. Yine, Heidegger'de olduğu gibi, hem toplumun "sıradan" üyeleri ile bunların uzman ve eğitimli öğrencilerinin her ikisine de uygulanabilir olan tek bir tip anlama olduğu önerilmiştir; her iki "anlam kazandırma" durumu da birbirinin aynı terimlerle tasvir edilebilir. Sosyolojinin anlaşılması projesi kesinlikle bu sebep yönünden uygundur ve bu önemli kimlik üzerine dayandırılabilen bir şekilde tasavvur edilebildiği müddetçe uygun olarak kalacaktır. Sosyologların toplumun sıradan üyeleri tarafından olağan şekilde işletilen yorumcu prosedürler üzerindeki üstünlüğü, sadece sosyologların çalışmalarını bilinçli olarak aynı prosedürde ve metodolojik bir yöntem içerisinde gerçekleştirmelerinden kaynaklanıyor olabilir. Ancak bu fark, bir iddianın gerçeğe yönelik olarak kurulabilen imtiyazlı erişimi türünden bir fark değildir. Gerçek, bir bakıma, bir sorun teşkil etmemektedir. Tüm anlamlar, yegâne temelle-

rinden kurulan yorumlayıcı prosedürlere sahip olduğundan, bu prosedürlerin bağlamı dışında hükümsüzdürler ve geçerlilikleri hakkında karar verebilmek için ölçümlenebilecek başka hiçbir şeyleri yoktur. Tüm anlamlar, kendilerini üreten yorumlayıcı prosedürler sayesinde "nesnel"dir; ancak hiçbir anlam doğal bağlamından soyutlandığında hayatta kalamaz. Bu, eski kültürel bilimlerin nesnelliğin "rasyonel" doğasına ilişkin, örneğin, Florian Znaniecki tarafından şu şekilde ifade edilen fikri lehine yeni bir argümandır: "Kültürel sistem, tarihsel süjelere tecrübe ettikleri (veya ediyor oldukları) ve aktif bir biçimde uğraştıklarında verilmiş (veya verilmekte) olduğu şekilde gerçek ve nesneldir."[13]

Aynı yönlerin Schutz'un anlama konsepti ile ifade edilmesinin bir başka yolu da, bir bakıma, Kant'ın "transandantal analitik mantık"la ilgili sosyolojik versiyonunu sunuyor olduğudur veya daha ziyade hayat âleminin transandantal analitik mantığını inşa etmeye yönelik bir girişimi sunmaktadır. Bildiğimiz üzere, Kant tecrübelerin asıl içerikleri (duygulu izlenimlere dayanılarak, ampirik idrake bırakılması gereken) ile değil ancak "tecrübenin kendisine ilişkin olasılığın vazgeçilmez temeli olan" prensiplerle ilgileniyordu. Bu prensipler mantıklı olarak (başka hiçbir anlamda olmasa da) tüm tecrübeye üstün gelmeli ve ("yapılandırıcı" bir anlamda) tüm tecrübe içerisinde mevcut olmalıdır. Bu nedenle, gerçekten de a priori olarak mantığa ilişkin hükmün karakterini taşımalıdır, her ne kadar hepsini kucaklasa da, sonsuza kadar olasılıklı ve keyfi olarak kalması gereken ampirik genelleştirmeleri taşımamalıdır. Transandantal mantıklı prensipler, aksine, keyfi değildir; düşünceleri içerisinde gereklilik fikirlerini ve nitelenmemiş evrenselliği içerirler. Kant, tüm bilişselliğin vazgeçilmez koşullarıyla ilgili olan, transandantal önermelerine "saf mantığın eleştirisi" adını vermiştir. Onun bakış açısına göre, bunun kullanımı "yalnızca mantığımızın sınırlarını genişletmek için değil ancak mantığımızı arındırmak için ve onu hataya karşı korumak için -ki kendi başına

13. Florian Znaniecki, *The Method of Sociology*, Octagon, New York, 1968, s. 37.

hiçbir kazanç sağlamamaktadır- negatif olacaktır". Bu bağlamda, Schutz'un doktrinine uygun şekilde "sosyoloji eleştirisi" ismi verilebilir. Kant'ı takip ederek, eğer "transandantal" terimini nesnelere ilişkin bilişsellik yöntemimizle olduğu gibi nesnelerle çok fazla uğraşmayan tüm bilgilere uygularsak, bu bilişsellik yöntemi a priori olduğuna göre, söz konusu doktrin tamamen transandantal önermelerden oluşmaktadır...[14]

Schutz'un eleştirisi, sosyal fenomenin anlamının özünde bir nesne olarak "verilmiş" olduğunu ve bu nedenle inşa edilmek yerine "keşfedilebileceğini" naif bir biçimde varsayan bir sosyolojiye karşıdır. Kant tarafından oluşturulmuş olan modele göre, eleştirellik anlam üretiminin; zerre kadar mümkün olmayan anlam üretimini daima karşılaması gereken koşulları anlatılırken, bir çeşit "transandantal analitiği"nin üretilmesinden oluşmalıdır. Eğer "felsefe" yerine "sosyolojiyi" ve "düşünce" yerine "anlamı" geçirirsek, aşağıdaki Schutz'un projesine ilişkin kavrayışlı nitelendirmeyi Kant içerisinde bulabiliriz:[15]

"Anlamların analitiği" terimi ile bunların analizini veya kendilerini sunan anlamların, içeriklerine göre parçalara ayrılmasına ve böylece onları açık hale getiren ilişkin sosyolojik araştırmalardaki olağan süreci anlamıyorum; ancak söylemek istediğim şey, şimdiye dek çok az sayıda kişinin anlamların a priori olasılığını onlara yalnızca doğuş yerlerinde olduğu şekilde anlama ve bu yetinin saf kullanımını analiz etme yoluyla araştırmak için anlamanın kendisine ilişkin becerinin parçalara ayrılması girişiminde bulunmuştur.

Kant'ın, bizim de eleştirmeden varsaydığımız gibi, mekân, zaman veya nedenselliğin "dışarıdaki" nesnelerin özellikleri olmadığı ancak bilginin tanzim prensipleri olduğunu ("şeylerin var olmasından" ziyade "şeylerin bilinmesi"ne ilişkin transandantal koşullar) göstermiş olduğu gibi, Schutz da "sosyal gerçekliklere"

---

14. Immanuel Kant, *Critiçue of Püre Reason*, Çev. J. M. D. Meiklejohn, Dutton, New York [Dent, Londra], 1969, s. 26, 27, 38. [Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2015.]
15. A.g.e., s. 71.

eleştirmeden isnat ettiğimiz pek çok özelliğin aslında bizim dünya içerisinde var olmamıza (dünyanın kendisinden ziyade hayat âleminin transandantal prensipleri) ilişkin tanzim prensipleri olduğunu göstermeyi hedeflemektedir. Yani, Schutz'un sosyolojik mantığa ilişkin eleştirisi bildiğimiz anlamlı dünyanın transandantal koşullarını anlatmaktan ibarettir.

Bu transandantal koşullar, "hayat âlemini eylemlerimiz yoluyla değiştirdiğimiz ve diğer yandan eylemlerimizi değiştirmekte olan bir gerçeklik olduğunu" varsayarak iki çeşit olmalıdır.[16]

Birincisi, "bana dünyaya ilişkin izahımın fiilî adımına yönelik referans bir tasarı olarak hizmet etmekte olan" "bilgi deposu"dur. Bilgi deposu, eylemin o olmadan mümkün olmayacağı, başka bir deyişle, eylemin kendi gidişatında elde edilemeyecek olan, belirli bir minimum bilgiyi içermelidir. Bu bilgiye ilk defa nasıl sahip olunduğu düşünmenin odağında olmayan sorudur. Geçerli olan tek şey, eylem modelinin işletilebilir olması için bunun "elde bulunması" gerektiğidir. Belki deponun parçaları, Kant gibi, insan etkeninin "doğal yeteneğinin" unsurlarıdır; belki de diğer parçalar toplumsal olarak tetiklenmiş ve sosyalleştirmenin ilk aşamalarından elde edilmiştir. Bu, genel anlamda, Schutz'un problemi ile ilgili değildir. Sıkça tekrar edilmekte olan "başlangıçtan itibaren" ibaresi birey veya onun toplumunun hiçbirinin doğuş ânına atıfta bulunmamaktadır. Modeli doğal bir biçimde zaman içerisine yayılmış anlamlı eylemin başlangıcına atıfta bulunmaktadır.

"Tipler" bilgi deposunun vazgeçilmez unsurudur. İzlenimlerimiz yalnızca analiz edilebilir olmayıp aynı zamanda kaotiktir, sadece en baştan itibaren nesnelere ve sınıflara ait olan olaylara her biri ayırt edici özellikleri ve tanınmalarını kolaylaştıran ipuçları ile tanzim edilmediklerinde düşünülebilir olurlar. Tiplerin süreklilik gösteren bir niteliği vardır; doğal davranışın önemli özelliği, şeylerin şu anda oldukları durumda devam edeceklerini ve sonuç olarak da geçmişte gerçekleştirdiğim aynı süreçleri

16. Schutz ve Luckmann, s. 6.

gelecekte de tekrar edebileceğimi ima eden "ve benzerleri" genelleştirmesidir. Tüm bunları eleştirmeden kabul ederim; şeyler ve olayların gerçekten de olduklarını varsaydığım tipleri teşkil ettiği mantığı ve argümanının gidişatına ikna olduğum kadarıyla; tersine bunlar onayıma ilişkin temelle ilgili asla soru sormadığım için eylemime yönelik sorgulanmayan başlangıç noktası olarak hizmet görürler. "Ve benzerleri" genelleştirmesi tipi, vs herhangi bir kanıt gerektirmeyen tartışmasız, açık "hayatın gerçekleri"dir.

Bilgi deposunun oluşmuş olduğu bu "tartışmasızlıklar", Schutz'un da bize belirtmekte olduğu üzere Max Scheler tarafından "göreceli-doğal dünya görüşü" ismi ile adlandırılan hayat âleminin bu özelliğinin tuğlasını ve harcını oluşturmaktadır. Doğaldır çünkü doğanın normalde olduğu gibi kabul edilmektedir: Varoluşları makul bir biçimde şüpheyle karşılanmayan bir temel olarak kanıksanır. Görecelidir, çünkü nihai olarak kabul eylemi üzerine kurulmuştur. Her ne kadar bu tür bir kabul, kendisi olmadan hayat âleminin ortaya çıkamayacağı ölçüde gerekli bir eylem ise de, kabul edilen aksiyomların içeriğiyle ilgili gerekli hiçbir şey bulunmamaktadır. Örneğin, tipikleştirme kaçınılmaz ve hayat âleminin gerçek bir transandantal şartıdır; ancak gerçekliğin fiilî olarak tiplere "ayrılması" şeklinde değildir ve tartışmasızlığa ilişkin herhangi bir akla uygun gidişat içerisinde göreceliliğin sabit unsuru olarak kalmalıdır.

Tipikleştirme elbette ikiyönlü bir süreçtir; bir taraftan gerçekliğin bazı yönlerini düzeltilemez, açık "sorunsuzluk" sahası içerisinde sağlamlaştırmakta, diğer taraftan her şeyi potansiyel olarak sorunlu olan tarafa teslim eden çizgiyi çizmektedir. Yani tipikleştirme süreci aynı sebeple belirlenmesi gerekeni ve belirsiz olarak kalan şeyi belirlemektedir.

Bilgi deposu, bildiğimiz üzere, bize benzer başka insanların var olduğu ve onların davranışlarının da kendi davranışlarımıza ilişkin tecrübelerden "bildiğimiz" aynı yapıya sahip olduğu bilgisini içermektedir. Bu bilgi diğer insanları "anlamların takası", kelimeler, jestler, yüz ifadeleri vs yoluyla iletilen mesajı

kavramaya yönelik karşılıklı bir çaba olarak görülen iletişim içerisindeki potansiyel ortaklar olarak betimler. Diğer insanlar (yine doğal davranışın vazgeçilmiş bir parçası olan bilginin bir kısmı) diğer tüm türlerden ve özellikle cansız nesnelerden anlaşılmaları dolayısıyla ayrılmaktadır; yani davranışları temel olarak gönüllü ve amaca yönelik eylem olarak yorumlanır.

Doğal davranış tarafından, her şeyin üzerinde, potansiyel iletişim ortakları olarak tanımlandığında, diğer insanlar bu fonksiyonu erişebilir olmalarına göre tipik bir örnek oluştururlar. Bazıları "asıl erişim sınırları içerisindeki dünyaya" girerler;[17] bunlar benim fiilî olarak iletişim kurduğum, konuştuğum ve benimle konuşan, kendi davranışlarım tarafından oluşturulan uyarıcıya tepki gösteren insanlardır; davranışlarının anlamlarına, bir daimi "karşılıklı yorumlamaya" ilişkin sürekli bir biçimde uyanıklık gerektiren bir etkileşim içerisine girdiğim insanlardır. Diğer tüm insanlar "erişilebilir sınırlar içerisindeki dünya" üzerinde kurulmuş ana iletişim modelinden olan mesafelerine göre hayat âlemim içerisinde tipik bir örnek oluşturmaktadır. Bu nedenle bazı insanlar hayat âleminin, yani "erişilebilir sınırlar içerisindeki" dünyanın merkezdeki dairesine defalarca girebildikleri kadarıyla, "potansiyel erişim içerisindeki dünyaya" (ya "yenilenebilir" veya "ulaşılabilir") aittirler. Ancak bu insanlar daima orada değildirler, dolayısıyla faaliyetlerinin azımsanmayacak bir parçası onu yorumlamaya yönelik ya ihtiyacı ya da imkânım olmaksızın devam eder ve bilmukabele benim davranışımın yalnızca bir küçük parçası onların tetkiki altına girer. Etkileşime ilişkin bu kısmilik elbette bir aşama konusudur. Tam ve her şeyi saran iletişimden gittikçe aralıklı ve parçalar halindeki irtibatlara geçerken diğer insanların dünyası katmanlaşmış hale gelir. "Fiilî erişim içerisindeki dünya"nın merkezinden ne kadar daha fazla katman verilirse, üzerinde anlaşılan yorum ile paylaşılan tecrübe o kadar ince hale gelir. Gittikçe daha az sayıda insan, fiilî veya potansiyel iletişimde ortaklar olarak

17. A.g.e., s. 36.

görülür; gittikçe daha az miktarda yorum ve anlama bunlarla uğraşmanın vazgeçilmez yöntemleri olarak görülmektedir. "Fiilî erişim içerisindeki dünyanın" içinde kalırken oldukça zengin ve saf kan olan bireyler, davranışlarının "nedensel açıklaması"na ilişkin eğilim (cansız nesnelere ilişkin kiplere ayak uydurmuş şekilde), anlam ve amaç açısından yorumlama isteğinin üzerine çıktıkça, gittikçe tip numunelerine dönüşürler.

Schutz'un kuramlaştırmasının içeriğinden ziyade tadını iletmeye çalıştım. Ancak umarım, artık "transandantal analitik"in anlamı yeterli derecede açıktır. "Başlangıçtan beri" sabit tiplere ve belirsiz marjlara bölünmüş ve katmanlaşmış olan hayat âlemi ile birlikte bilgi deposu "transandantal analitik"in tipik bir ürünüdür. Aslında, "hayat âlemi ne olmadan kavranılmaz olurdu" sorusu sorulduğunda, yukarıda kısımlar halinde taslağı hazırlanmış olduğu üzere, bilgi deposunun cevabın ilk kısmını oluşturması gerektiği açık ve muhakkak bir biçimde gerçek hale gelir. İkinci kısım ise, halihazırda kısaca bahsedilmiş olan "yorumlayıcı prosedürler"dir. Gerçekten de ilk bilgi deposu verildiğinde, bir sonraki soru erkekler ve kadınlar topluluğunun üyeleri arasındaki günlük etkileşimlere ilişkin süreçte fiilî hayat âleminin üretimine uygulanmasıdır. Bu kesinlikle, Schutz'un "transandantal analitik"i tarafından tasarlanmış olduğu üzere sosyolojinin ana fikrini oluşturan kötü namlı "nasıl" sorusudur.

Schutz'un yazıları "nasıl" soruları ile dopdoludur. Aşağıda rastgele olarak seçilmiş örnekler verilmektedir:[18]

Bilgi deposu içerisinde tipikleştirmelerin nasıl oluşturulduğu halen ayrıntılı olarak araştırılmakta olan bir sorundur.

Muhtemel bir problemin gerçek bir probleme nasıl dönüştüğü, anlayışın yorumlanmasına nasıl motive edildiğim artık çözümü bizi ilgilendirmesi gereken bir sorudur.

Hep olan şey bu bilgi depolarının geliştirilmesidir. Tarihsel-nedensel hipotezler veya anlamın şemasının formülasyonu ile ilgilenmek istemiyor olmamızı vurgulamaya ihtiyaç yoktur.

18. A.g.e., s. 7, 9, 261-2, 263, 264.

Görev ampirik bilgi sosyolojisi bölgesi ile birlikte anılmaktadır. Daha çok bir sosyal bilgi deposu oluşumuna ilişkin genel önkoşulların neler olduğu şeklindeki basit soru ile ilgilenmekteyiz.

(Bu soruya cevap sübjektif bilgi deposunun sosyal olandan "önce" olması gerektiğidir; ancak bu açık bir şekilde ampirik olarak değil, transandantal analitik öneri olarak varsayılmaktadır:

Sosyal olandan bağımsız sübjektif bir bilgi deposu çelişki olmadan kavranabilir. Aksine, bilginin sübjektif kazammından bağımsız bir şekilde geliştirilmiş olarak ikinci durumu hayal etmek düpedüz saçmalıktır.)

Sübjektif bilginin sosyal bilgi deposu içerisine kabulüne yönelik önkoşullar nelerdir?

Özellikle bir kürede "nasıl" sorusu zorunludur. Bu kürenin genel anlamda sosyolojik araştırma tarafından geleneksel olarak işgal edilen alan ile çakıştığını görmek kolaydır. Schutz bu küreyi bilgi deposunun temel unsurları ile daha dar anlamda[19] bir bilgi deposu arasında melez bir pozisyonu işgal eden "alışılagelmiş bilgi" olarak tanımlamaktadır. Daha önceki unsurlar evrensel ve prensipte sabittir... Bilgi stokunun temel unsurları herkesin elinin altındadır; kişinin sosyalleşmiş olduğu göreceli-doğal dünya görüşü ne ise onunla aynıdır.

İkinci bahsedilen muhtemelen Schutz'un projesinin özellikle ilgilendiği şey değildir; Schutz bu konuyu bahsedilmiş olan "tarihsel-nedensel hipotezler"e memnuniyetle bırakmaktadır; "neden" soruları nedensel veya yarı nedensel açıklamaları soran tipik olarak ampirik sorulardır ve Schutz başka bir yerde geliştirilmiş olan, cevap tekniklerine yenisini eklemekle hiç ilgilenmemektedir. Ancak arada olan "alışılagelmiş bilgi" ciddi bir içimde keşfedilemeyecek derecede çok kanıksanmış durumdadır. Sıradan sosyolog bunun kavramsal meyvelerinin hasadından öteye nadiren geçer; bunların meyvelerine ilişkin süreçlerle nadiren samimi bir biçimde ilgilenir. Bu konuda uygun davranırken, sıradan sosyolog doğal davranıştan kendini

19. A.g.e., s. 109.

kurtarmayı ve teorik analizin bir nesnesi olarak kendi önüne koymayı başaramaz. Doğal davranış içerisinde, alışılagelmiş bilginin unsurları "kendileri tecrübenin merkezi haline gelmeden, her bir deneysel anlayışın gerekli bileşenleridir". Bu nedenle "bunları yalnızca bilincin kontrolünde teorik davranış içerisindeki yansıma aracılığıyla alabilirim".[20] Ancak bunları "bilincin kontrolüne" getirebilmek Schutz'un da görmüş olduğu üzere sosyolojik çalışmanın en önemli görevidir. Yalnızca bu gerçekleştirildiğinde insan eylemini gerçekten anladığımızı söyleyebiliriz. Anlama görevi bu nedenle alışılagelmiş bilginin nasıl oluştuğu ve daha sonra insan eylemini yaratmada kullanıldığına ilişkin soru ile özetlenmektedir.

Schutz'un sosyolojisi, kasten, şekilseldir. Neden belirli bir göreceli-doğal dünyanın (olası pek çoğunun arasından birinin) bu ya da şu unsuru, olduğu şekildedir ve farklı olabileceği halde farklı bir şekilde değildir sorusunu anlamak için uygun değildir (ne de uygun olmak istemektedir). Schutz'un sosyolojisi, Husserl'ın ana meşgalesi olan, şeylerin "ne oldukları" ile ilgilidir. Geleneksel tarihi hermenötikler tarafından tasarlandığı üzere anlamanın mânâsı olan bireysel özgünlüğündeki tarihsel olarak belirli bir kültürel nesneyi anlamaya ilişkin dürtü yoluyla özellikle heyecanlı da değildir. Bunun yerine, Schutz'un sosyolojisi, Kant'ın genel olarak bilgiye karşı almış olduğu duruşun aynısını sosyal dünyaya karşı almaktadır: Herhangi bir nesnenin "ne olduğunu" kazanabileceği veya herhangi bir kültürel gerçeğin bireyselliğini elde edebileceği şartlar altında dikkatle düşünmek istemektedir. Bu nedenle gerçekliğini bir araya toplamak için doğal tavrın gerçekleşebileceği her tür tipikleşmeye karşı programlanabilir bir biçimde nötrdür. Popper'ı oldukça sinirlendiren antropolog gibi tipikleştirme sürecinin somutlaştırılmış ürünlerini kavramaya veya genetik olarak açıklamaya çalışmaktan ziyade, tipikleştirme süreci modelinin belirtilmesi konusunda ısrar edecektir. Kültürel bir nesnenin anlaşılması, Schutz'un

20. A.g.e., s. 101.

sosyolojisinde sorgulanan nesnenin onlar olmadan görünür olmayacağı varsayımları açıkça belirtmektir.

Bu, her bir bilim insanının yetkili olduğu ilgi alanına ilişkin keyfi bir seçenek değildir. Schutz bunun "anlama" sosyolojisinin takip edebileceği tek yol olduğuna inanmaktadır. Aslında, anlamlara ilişkin tek temel, içerisinde yerleşik oldukları hayat âlemidir; nesnelliklerini yalnızca parçası oldukları "göreceli dünya görüşü"nün belirli bir toplum için "doğal" dünya olarak kalmasıyla sürdürürler ve kişinin bunları araştırabileceği tek yer bunların doğdukları ve sürdürüldükleri yerdir. Sosyal fenomeni tasvir etmenin değil, fakat anlamanın peşinde koşan bir sosyolog, yalnızca iki olasılıkla yüzleşir; insani amaçlarının varsayımlarını dikkate alabilir ve bunların sürekli olarak test edilmelerinde ve gerçeklik imgelerinin tutarlılığı ve uygunluğu konusunda yeniden test edilmelerinde onlara yardımcı olmaya çalışabilir veya alternatif olarak, kendi faaliyetlerinden sahip olduğu tüm anlamı elde eden "nesnellik", "gerçek" vs olarak onları isimlendirebilir ve böylece ona ulaşmanın tek mânâlı yolu üretilmiş ve hayatta tutulmakta olduğu sosyal olarak organize edilmiş ortamda aydınlığa kavuşturmaktır. Garfinkel'in kelimeleriyle, "fark edilebilen anlam veya gerçek veya metotlu özellik ya da gayri şahsilik veyahut da tanımların nesnelliği kullanımlarına ilişkin sosyal olarak organize edilen durumlardan bağımsız değildir." Ya da daha empatik olarak, "Gerçekten" günlük, sıradan, mesleki çalışmalara kaçınılmaz bir referans olmuştur.[21] Bir bakıma farklı bir bağlamda, Alan Blum "gerçekten"e ilişkin -sıklıkla "Bunu kabul ediyoruz" ibaresini kullanan- benzer terimin asıl anlamını analiz etmiş ve bunun "kabul ediyoruz" ibaresinin söylemeden bıraktığı şeye atıfta bulunmayan anlaşmamızı belirtmek için olageldiğini ve programın bir sınırlaması veya başarısızlığı olarak değil ancak pozitif ve yapıcı bir özelliği olarak göründüğünü öne sürmüştür.[22] Kişi "kabul ediyoruz" ibaresinin bilim insanları veya

---

21. Garfinkel, s. 3, 14.
22. Alan Blum, *Theorizing*, Heinemann, Londra [Humanities, New York], 1974, s. 21.

"söylemeden bırakma" olasılığının problemli olarak meydana çıktığı ancak bastırılmış olduğu diğer kişiler tarafından tercih edilen bir terim olduğunu söyleyebilir. "Gerçekten" ibaresi, "gerçekten"in gerçekliğine inanmak için göz ardı etmeleri gereken tüm bu şeylerden samimiyetle habersiz olan kişiler tarafından sıklıkla kullanılan bir ifade olabilir. Ancak her iki durumda da, "nesnelliğin" spot lambası, sadece P, Q, ve R gölgede bırakıldığı için X üzerine düşebilmektedir. Rutin günlük hayat ile alışılagelmiş bilginin gölgede kalan alanı hayati süreçlerin yer aldığı, bazı kültürel yapılara nesnellik rütbesi veren ve diğerlerini konuşulmayanların yasak topraklarına sürgün eden alandır. Etnometodoloji bu gölgeli alanı "paylaşılan anlaşmanın", sağlam konuların sergilenebilir eşleştirmelerine değil[23] bir kurala göre söylenmiş bir şeye üyenin teşhisini sonuçlandırmaya yönelik çeşitli sosyal yöntemlere atıfta bulunduğunu göstermek için teorik analizin spot lambası altına getirmekle ilgilidir.

Kararlaştırılan eylemlerin yöntemleri ile ortak anlamanın yöntemlerinin araştırılmasına özel bir öncelik bahşetmektir.

Schutz etnometodolojinin bir ampirik çalışma programı olarak varsaydıklarına teorik temeller temin etmiştir. "Transandantal analitik" ile bir kere uğraşıldığında, kişi sadece sonuç çıkarma yoluyla, bilgi deposunun "temel unsurları"na ulaşabilir. Kişi aynı zamanda bu temel unsurlar ile belirli, tarihsel-nedensel olarak açıklanabilir bilgi arasında içerisinde evrensel temel unsurların tarihsel olarak farklılaştırdığı "göreceli- doğal" dünya bakışları yaratmakla uğraştığı ara bir alan olması gerektiği sonucuna da varabilir. Ancak kişi yalnızca sonuca varma ile uğraşırken bu ara bölgenin yapısını (Schutz'un kelimeleriyle "alışılagelmiş bilgi") tanımlamakta zorlanabilir. Kişi, insanların eylemlerinin olasılığına yönelik nedenleri açıklayan aksiyom bir sistem oluşturmaktan ziyade, insanların etkileşime girdiği ve nasıl davranacaklarını "keşfettikleri" fiilî durumlara daha yakından bakmak zorundadır. İşte bu da etnometodolojinin yapmaya koyulduğu şeydir.

---

23. Garfinkel, s. 30, 31.

Etnometodoloji bu nedenle esasen ampirik bir faaliyettir. Uygulamada kendileri aracılığıyla anlamların üretildiği prosedürlere ışık tutmak suretiyle insan etkileşimini anlamayı hedefler. En önemli pek çok uygulayıcısının da son zamanlarda beyan etmiş olduğu üzere, "ilgimiz fenomenin kendisinden ziyade fenomenin temeli veya kehanetleri adı verdiğimiz şeyler üzerinedir."24[24] Ancak bu temeller veya kehanetlere yalnızca fenomenler yoluyla erişilebilmektedir; bunlar yalnızca, uygulamasından başlamak suretiyle, hayat âlemi teorisi tarafından yönlendirilen bir süreç yoluyla geri kazanılabilir.

Ancak etnometodoloji şekilsel bilgidir. Heidegger'in anlama teorisi ve varoluş içerisindeki yeri gibi, Schutz'un hayat âlemine ilişkin teorisi gibi, projesini gerçek dünyadaki fenomenlere karşı tüm davranışların alınmasını hariç bırakanlar açısından telaffuz etmiştir. Etnometodolojinin radikal moral nötrlüğü, bilişsel aparatını sınırlandırmak yoluyla gerçekleştirilmiştir, böylece yalnızca yaşamın kendisinden ziyade yaşamın "teknolojisini", kendilerinin anlamlarından ziyade anlam üretimi "teknolojisini" tanımlamak için kullanılabilirler. Bu nedenle moral nötrlüğü tanımladıkları teknolojinin nötrlüğünü yansıtır.

Aslında, etnometodoloji yoluyla ampirik araştırmanın göze çarpan özelliği, en azından ilk bakışta, odaklanmış olduğu fenomenin açıklamasına asla yol açmamasıdır. Tam tersine, fenomenin mümkün olduğunca "şeffaf" bir biçimde araştırmaya alınması eğilimindedir. Fenomen eğer kişinin günlük yaşamda açıklamadan ziyade doğrudan doğruya saklamakta oldukları çapraşık saat mekanizması içerisine bakabildiği pencere camına indirgenebilirse etnometodolojik ampirik faaliyetin amaçlarına en iyi şekilde hizmet eder. Ancak o zaman etnometodolog belirli, evrensel olmayan ve beklenmedik çark dişlileri ve fenomeni oldukları gibi yapan kilitlerle ilgilenmeyecektir; bunun yerine tüm belirli içerikten mümkün olduğunca çok arınmış saat mekanizmasının vazgeçilmez, "genel" özelliklerini modellemeye

24. Peter McHugh *et al., On the Beginning of Social Inquiry,* Rout- ledge & Kegan Paul, Londra ve Boston, 1974, s. 2-3.

çalışacaktır. Kişi etnometodolojik araştırmanın fenomene ilişkin olmadığım ancak fenomen aracılığıyla olduğunu söyleyebilir. Bu nedenle fenomenleri şeffaflıklarından yoksun bırakan her şeyi, tarihsel olarak belirli, bireysel varlıkları pekiştiren her şeyi göz ardı etmeyi amaçlamaktadır.

Etnometodolojinin ampirik faaliyeti bu nedenle "transandantal analitik" görevine tabi kılınmaktadır. Tüm transandantal analitikler gibi, esasen negatif bir bilgi meydana getirmektedir; süreçsel temellerinin görünür hale geldiği noktaya görünürde sağlam olan fenomenleri eritmektedir. "Bu fenomenlerin" tek temeli olarak dünyadaki "elemanların" çalışmalarını açıklamaktadır.

Ancak eğer fenomenler (ve "anlamları" olarak maddeleştirdiklerimiz) elemanların çalışmasını tek temelleri olarak bünyelerinde bulunduruyorsa, kişi etnometodolojik gidişat içerisinde hiçbir anlam ifade etmeyen gerçeğe ilişkin soruyu sorgulayabilir. Aslında, etnometodolojinin "doğru" ve "yanlış" anlamlar, "doğru" ve "yanlış" anlama arasındaki ayrımı ayırt edebilecek araçları bulunmamaktadır. Etkileşimin başarısızlığı veya başarısı, elemanların konuşmalarının konusu ile ilgili anlaşmasına bağlıdır; ancak hiçbir noktada elemanların tartışma konusuna isnat ettikleri anlam ile anlaşmanın kendisinden başka bir şey üzerine dayandırılan tartışma konusunun belirli esas özellikleri arasındaki karşılıklılığa dayanmamaktadır. Durkheim'e göre, sosyal gerçekliğin ahlaki eleştirisi yalnızca başka bir toplumun konumundan sorgulanabilir; etnometodoloji için, bir anlaşmanın geçerliliğine meydan okunabilir ve başka bir toplumsal anlaşma pozisyonundan askıya alınabilir. Ancak sonuç olarak doğruluğu kanıtlanabilecek birbiri ile rekabet içinde olan anlaşmalardan birini diğerinin yerine tercih etmemizin bir temeli yoktur; yani nihai olarak başka bir anlaşma olmayan bir temel bulunmamaktadır.

Etnometodoloji bakış açısıyla, "gerçek nesnelere", "objektif göstergelere" vs yapılan referans, elemanların anlaşmaları için karşılıklı görüştüğü ve açıklama getirdiği tutumdan daha fazlası

değildir. Kişinin toplumsal olarak temellendirilmemiş kaynakları kullanırken nesnelerin kendilerine doğrudan erişim kazanabileceği iddiasında bulunmak anlamı olmayan bilgi ve dili olmayan konuşmaya ilişkin absürt bir nosyonu içerirdi. Kişinin farkında olabileceği ve açıklama verebileceği tek gerçeklik elemanların çalışmalarının gidişatı içerisinde oluşturulur.

Etnometodoloji tarafından varsayıldığı şekilde, anlama problemi radikal olarak gerçek sorunundan ayrılmıştır. Daha da açık olmak gerekirse, gerçek (en azından söylenen şey ile ne hakkında söylenmiş olduğu arasındaki uyuşum anlamında) anlamanın menşei, temeli, inşası ve sürekliliği hesabına konudışı kılınmaktadır.

Hatırlayacağımız üzere, Dilthey'e göre tarihsel bir gelenek içerisindeki anlama eyleminin lokasyonu (Dilthey'in toplumsal temellendirme versiyonu) kendisini, objektif, gerçek anlam bilgisi yolunda neden olduğu engeller nedeniyle en zorlu problem olarak sunmuştur. Dilthey, kısaca "tarihin sonu" olarak, kaçınılmaz bir tarihî bakış açısından erişilmesi beklenen tarihten arınmış, objektif bir anlam yakalama paradoksuna ilişkin olarak herhangi bir nihai çözüm tasavvur etmemiştir. Husserl anlamaya ilişkin açmazdan çıkış yolunu kendisini tarihsel sınırlandırmadan arındırma yetisine sahip mantık yoluyla aramıştır. Bu arınma -Husserl'ın umduğu üzere- çaresizce göreceli olan ve sonsuza kadar da o şekilde kalacak olan, anlamaya ilişkin ampirik faaliyetten gerçek anlamların araştırılmasına yönelik radikal bir ayrılma ile sonuçlanabilirdi. Heidegger bu tür bir arınma olasılığını reddetmişti. Ona göre, anlama, geleneğin hem temel hem de bilginin objesini oluşturduğu gidişat içerisinde, hiç bitmeyen bir tekrarlama, sonsuz bir izdüşümü ve yeniden öngörmeden başka bir şey değildi. Bu tür anlamanın geçerliliğinin nedenini açıklamak için Heidegger'in gerçek konseptini başka bir şekilde ifade etmek zorunda kaldığını gördük. Anlama, bahsetmekte olduğu bir ifade ve gerçeklik arasındaki uyuşum bağlamında gerçek olmayıp, varoluşun kendi kendini açıklaması bağlamında gerçektir; varoluşun kendi kendini anlaması,

"varoluş hakkındaki gerçek" (veya daha ziyade "varoluşun") bu nedenle varoluşun kendisinden daha az tarihsel (ve dolayısıyla daha az "göreceli") olamaz. Etnometodoloji Heidegger'in argümanlarının gizli tuzaklarını dağıtmış ancak mesajın ana fikrini elde etmiştir: Anlama süreci, kendi öz farkındalığı adına, pozitif bilimin ilerleyişi tarafından oluşturulmuş ve önem verilmiş olarak gerçek probleminden ayrılmalıdır.

Bu cesur karar elbette etnometodolojinin güvenilir bir anlamaya ilişkin bilgi faaliyeti olarak statüsünü sorgulamaktadır. Eğer "toplumsal görecelilik tüm bilgi birikiminin açmazı ise, etnometodoloji evrensel kuraldan hariç kılınamaz". Dolayısıyla "sonsuz gerileme" iddiası sıklıkla etnometodolojik davranışa karşı eşitleştirilmiştir. Yine de etnometodoloji söz konusu iddiayı hafife almadan ele alamamaktadır; aslında bu iddiayı kolaylıkla kendi adımları arasına sokabilir. Elbette etnometodoloji "toplumsal olarak gerçekçidir";

Tüm bilgiler öyledir, bundan başka bir biçimde olamaz. Toplumsal olarak gerçekçi olmak, mesela, fiziğin fiziksel bilginin geçerliliğinden uzaklaşan modern fiziksel laboratuvar içerisindeki devam edenlere ilişkin bir tartışma olduğu gerçeğinden daha fazla etnometodolojinin geçerliliğinden uzaklaşmamaktadır. Bir bakıma, "sonsuz gerileme" suçlaması, söylemleri halihazırda hayat âleminden ve gerçekten ayrı ve toplumsal anlaşmadan ayrı olarak gerçeklik nosyonunu şarta bağlayan insanlar için büyük anlam ifade etmektedir. Ancak bunlar tam de etnometodolojinin bir işine yaramayan kavramlardır.

Ancak bu herkes için aynı değildir. Etnometodolojinin görecelilik suçlamaları ile karşılaştığı söz konusu itidal sıklıkla oldukça yüksek bir bedelle kabul edilir şekilde elde edildiği düşünülmektedir. Etnometodolojik sakinlik gerçek (objektif, sabit bir şekilde bağlayıcı, nihai) bilgiye yönelik umudun terk edilmesini gerektirmektedir. Bu şart çağımız tarafından yaratılan ve beslenen iki güçlü beklentiyi reddetmektedir. Birincisi, muhalif inançlar arasındaki ihtilafın, tarafsız ve "ihtilaflar üstü" olması sebebiyle daha güvenilir ve eyleme yönelik daha iyi bir

rehber olduğu görüşüne referans yoluyla çözümlenebileceği beklentisidir. İkincisi ise, insan kurtuluşuna, yalnızca yanlış inançlar, aldatmaca ve yanlış anlamaların yok edilmesi yoluyla erişilebilmesi beklentisidir. Her iki beklenti de kuvvetlerini, genelde gerçek bilgi ve özellikle gerçek anlamanın -prensipte- erişilebilir olduğu inancından ötürü muhafaza edebilirler (toplumsa anlamanın hareket eden kumlarından daha zorlu ve dolayısıyla daha güvenilir olan bir şeye karşılık "gerçek" anlam). Bu belki de, her ne kadar sunmakta olduğu sorunsuzluğa ilişkin çekiciliği olsa da, etnometodolojik sükûnetin evrensel bir davranış haline gelmesi mümkün görülmeyen en önemli sebebidir. Gerçek anlamaya ve bunun temeline ilişkin arayış devam edecektir. Schutz ve etnometodolojinin günlük rutin arkasında açıkladığı şey tüm tarihsel belirlilikten kapsamlı bir biçimde arındırılmış değişmeyen evrenselliklerdir. Açıklanmaları arkasında saklanmakta oldukları gerçekliği "çürütmek"tir ancak bu şekilde, evrenselliklerine ilişkin bakış açısında, elde bulunan özgürleştirici görevler yoluyla varsayılan dahil olmak üzere tüm gerçekliği çürütmektedir.

Schutz'un evrenselleri gerçekte tarihsel olarak sınırlandırılmış değildir. Aslında bunlar, tüm insan hayatının transandantal koşullarıdır. Schutz'un projesinde ve etnometodolojik uygulamasında başka bir şey daha yanlış gibi görünmektedir: Anlamaya yönelik orijinal istek ile bir yanlış anlama içerisinde hareket etmekte gibi görünmektedirler.

Anlama görevini tüm anlam ve anlaşmaların açıklığa kavuşturulan şartları olarak öne sürülmesi ile Schutz "pratik sonuçlar"la anlamaya tek başına hizmet edebilecek bu içeriği ortadan kaldırmıştır. İnsanlar amaçları reddedildiğinde ve umutları darbe yediğinde anlamaya yönelik bir ihtiyaç hissetmeye başlarlar. Anlama isteği insanlık haline ilişkin anlamın mantıksız ve acı çekmeye yönelik sebebin çözülemez olduğu zaman tecrübe edilen umutsuzluktan kaynaklanır. Schutz'un, neden bu tür bir anlamsızlığın hayat âleminin transandantal şartı olduğuna ilişkin ayrıntılı açıklaması, bir mahkûma darağacına ilişkin

korkusunu yenmesi için ilmiklerin yapımına ilişkin teknolojinin itinalı tanımlanması kadar yardımcı olmaktadır. Tecrübemizin anlamını sorguladığımızda, her şeyin üstünde, bu kadar acı çekmeye ilişkin değil ancak burada ve şimdi tecrübe edilen acıya ilişkin anlamla ilgileniriz; kaderimizin neden bu kadar mantıksız olduğunu bilmek istediğimizde, bu belirli anda en acı verici şekilde deneyimlemekte olduğumuz ve bu nedenle kurtuluşa ilişkin sonu gelmeyen süreçte "objektif olarak" vazgeçilmez bir aşama oluşturan, her şeyin üstünde, burada ve şimdi varolan belirli bir mantıksızlığa yönelik nedenleri iyice anlamakla ilgileniriz: Belirli olan durum için gerçekten de geçerli olan kurtuluşun tek "anlamı". Ancak bu ilgi alanları yalnızca transandantal analiz yöntemiyle veya sadece hayat sürecinin şekilsel özelliklerine hedeflenmiş ampirik araştırmalar yoluyla pek de tatmin edilemez. Bu ilgi alanları tarihselliği veya hedefi konuyla ilgili olmayan tarihsel belirliliği ele alan herhangi bir entelektüel program yoluyla tatmin edilemez.

Anlama isteğimizin devamlı kaynağı olan kurtuluşun, daima tarihsel olarak belirlenmiş ve tarihsel olarak belirli olmasıyla, kişi Schutz'un analizinin pratik anlama problemini olduğu yerde bırakmış olduğu sonucuna varabilir.

9
Yaşam Tarzının Bir Uzantısı Olarak Anlama

Arthur Schopenhauer acı çekme ve mutluluğa ilişkin olarak şunları yazmıştır:[1]

Tıpkı herhangi bir engelle karşılaşmadığı müddetçe anafor oluşturmayan dere gibi, insan doğası da, hayvan doğası gibi, buna benzemektedir, iredemize göre gelişen her şeyi gerçekten algılayamayız ve fark edemeyiz. Eğer bunu fark edersek o zaman buna ilişkin mantık, kaçınılmaz şekilde irademize göre gerçekleşmediği ancak birtakım engellerle karşılaşması gerek-

1. Arthur Schopenhauer, Parerga ve Para- lipomena, cilt 2, Çev. E. F. J. Payne, Clarendon Press, Oxford ve New York, 1974, s. 291 [*Parerga ile Paralipomena*, Çev. Levent Özşar, Biblos Yay., 2008].

tiği şeklinde olabilir. Diğer yandan, irademize engel oluşturan, kesişen veya karşı gelen ve dolayısıyla hoş olmayan ve acı verici olan her şey bize birdenbire, derhal ve oldukça basit gelir. Bunun üzerinde, acının pozitif doğasına karşılık, refah içerisinde ve mutlu olmanın negatif doğası bulunmaktadır.

Eğer mutluluktan bahsetmekteysem, bunun nedeni bir şeyin bana acı vermesidir. Benim mutluluk hayalim acı çekmenin yokluğuna ilişkin bir hayaldir. Benim saadete ilişkin imgem, can sıkılmasına yönelik tecrübemin negatifidir. Benim Cennet Bahçem, Gözyaşı Vadisinde benim yüreğimi parçalayan her şeyden özgür olmaktır. Mutluluk acı çekmekten özgür kılınma eylemidir. Acı çekme daima özgüldür. Mutluluk imgesi, belirli bir acının ortadan kaldırılması, tüm acının ortadan kaldırılması olarak görüldüğünden daima genelleştirilmektedir.

Bunun bir illüzyon olması (belirli bir acının ortadan kaldırılması, yalnızca belirli bir acının ortadan kaldırılmasıdır) nedeniyle, mutluluk yalnızca bir amaç, istek, bir çaba olarak mümkündür. Freud'un sözleriyle, "Biz öyle yaratılmışız ki yoğun hazzı sadece bir karşıtlıktan alıyor ve olağan durumlardan çok az zevk alabiliyoruz."[2] Her ne kadar mutluluğu bir tatmin durumu içerisinde tasarlama eğiliminde olsak da, mutluluk tamamen kendi programında ve güdülere ilişkin harcanan çabada bulunmaktadır. Mutluluk hali diye bir şey yoktur; sadece acı çekme haline karşı bir mücadele vardır.

Hayatın derelerini anafor oluşturmaya zorlayan engellerden biri yanlış anlamadır. Kavrayamama çok yaygın bir acı çekme şeklidir. Durumumuzu belirsiz, tahmin edilemez, tehlikelerle dolu kılmaktadır. "Bir şeyin ne zaman, nerede ve nasıl yapılacağına karar veren ve böylece kişiyi tereddüt ve kararsızlıktan koruyan" bu düzen yoluyla görmekten bizi engellemektedir.[3] Kavrayamama durumunda, "nasıl devam edeceğimizi" bilmeyiz

---

2. Sigmund Freud, *Civilisation and its Discontents*, Çev. Joan Riviere, Hogarth Press, Londrar, 1973, s. 13 [*Uygarlığın Huzursuzluğu*, Çev. Haluk Barışcan Metis Yay., 2014].
3. A.g.e., s. 30.

(Wittgenstein). Bu nedenle hayat sürecimiz bizi durma hali ile tehdit eder.

Kavrayamama belirsiz olanı belirli hale getirmeye, tahmin edilemez olanı tahmin edilebilir hale getirmeye, şeffaf olmayanı şeffaf kılmaya yönelik çabayı gerektiren bir durumdur. Bu çabaya "anlama" adını veririz. Bunu çabalarımızın sonundaki bir durum olarak tasarlarız. Ancak böyle bir durum bulunmamaktadır. Anlama durumu yoktur. Yalnızca kavrayamamaya karşı bir mücadele vardır. Anlama imgesi kavrayamama tecrübesinin negatifidir.

Bizim aniden anlama görevinin farkına varmamızı sağlayan tek kavrayamama tecrübesidir. Gece ve gündüzün düzenliliğinde birbirini takip eden olayların, kuralların belirsizliğe yer vermeyen ve seçimlerin de alışılagelmiş olduğu rutin intizamlı faaliyetlerle uğraştığımız kadarıyla, anlamayı kendi çapında bir çalışma olarak, kendi özünde ayrı bir beceri seti gerektiren bir çalışma olarak keşfedemeyiz. Yalnızca rutin kırıldığında, geçmişe bakıldığında, karmaşık ve sürekli bir anlama faaliyeti içerdiğini göstermek için sözde vaka davranışına ilişkin hatıralarımızı yeniden düzenleyebiliriz. "Nasıl devam edileceğine" ilişkin bilgiyi yalnızca nasıl devam edebileceğimizi bilmediğimizde bir görev olarak algılarız.

Ancak kavrayamama günlük rutin kadar yaygındır. Kuralların ikianlamlılıklarını ortaya koyduğu ve alışkanlıkların kendilerini kötü rehberler olarak gösterdiği iki sınır üzerinde devamlı olarak oluşturulur. Birincisi "dış gerçekliğin" sınırıdır, ikincisi ise "içsel" gerçekliğin sınırıdır.

Her iki "gerçeklik" de kavrayamamanın potansiyel kaynaklarıdır çünkü zaman zaman amacımıza direnirler ve aksi halde davranacağımız şekillerden bizi men ederler. Amaçlarımıza direnebilirler çünkü tabiri caizse bağımsız eylem kaynaklarıdır: Yani bizim irademizden bağımsızdır. Bağımsızlıklarının diğer bir ismi de bizim onlar üzerinde kontrolümüzün olmamasıdır. Gerçeklik, bir sonraki hali yalnızca ne yaptığıma veya ne yapmayı amaçladığıma kısmen bağlı olan bir şeydir. Bu,

pragmatik açılardan "kontrol eksikliğine" ilişkin "ontolojik" bir telaffuzdur.

İlk önce engelleyici bir biçimde belirsiz olan için gerçeklik eğilimi ile uğraşmaya çalışırız. Belirsizlik oluşmasına ilişkin olasılığı azaltmaya çalışırız. Bu açık bir biçimde gerçekliğin kontrolümüze itaat etmesini sağlayarak yapılabilir. Müşterek olarak, devamlı bunu yapmaya çalışırız ve "medeniyet" adı verilen yapay düzen çabalarımızın ispatıdır. "Medeni dünyanın" yerleşim bölgeleri ile vahşi doğa arasında bariyerler yükseltiriz. Duvarların içindeki havayı dışarıda bolca bulunan mikrop ve virüslerden arındırılmış tutmaya çalışırız; içerisine yağmurun düşmediği ve sıcaklığın da dar bir aralık içerisinde sürekli olarak tutulduğu evler inşa ederiz. Doğanın tamamını bu tür bir kontrole tabi kılmak (tamamını medeni yerleşim bölgeleri içerisine kapatmak) için kaynaklarımız olmadığından, kontrol tüm ayrı tutma formları içerisinde en üst yeri alır. Görev kendi irademize boyun eğdiremediğimiz doğanın parçasını dışarıda tutmaktır.

Gerçekleşebilecek olan belirsizliği engellemeye yönelik çabamızın diğer bir şekli de anlaşmadır. "Dış gerçekliğin" yalnızca bir parçası, diğer insanlardan oluşan kısmı, bu tür bir kontrol şekline potansiyel olarak tabidir. Onları kendimizin kopyası olarak gördüğümüz için, onların da, kendimiz gibi, sadece yeterince çalışırlarsa rastgele davranmaktan imtina edeceklerini, başka bir deyişle diğerleri için bir belirsizlik durumu yaratmaktan imtina edeceğini varsayarız. Yani, onların da genel olarak kendi "içsel gerçekliklerini" kontrol edebildiklerini varsayarız. Belirli durumlara belirli davranış aralıkları atamayı kabul edebilmemizin sebebi budur. Gerçekliğin öz kontrolden aciz parçasını ayırmak yerine, anlaşma halinde "sorumlu" olduğunu, başka bir deyişle kendi davranışlarını kontrol etme prensibinde yeterli olduğunu, düşündüğümüz gerçeklik unsurlarına -insan- ilişkin muhtemel davranış parçalarını ayırırız. "Kuralların" reddettiği bir şeyi elde edebilmek için fiziksel güce başvurmayacaklarından emin oluruz. Açıklarımıza kuralların izin verdiği birkaç yoldan biri ile karşılık vereceklerinden emin oluruz. Elbette, bu insan gibi

muamele görmek için insan olmak yeterli değildir. Normalde tüm insanların kurallara sadık kalacağına güven duymayız. Normalde, zorlu doğa gibi, sınırlar dışında tutmayı tercih ettiğimiz türden insanlar vardır. Genellikle yabancı ırkları, suçluları, akıl hastalarını, bazen çocukları veya kadınları ayırmayı tercih ederiz.

Bir dereceye kadar düzgün bir şekilde ilerleyen günlük rutin, anlamanın ayrı bir teorik veya pratik yöntem seti tarafından çözülecek bir problem olarak varsayılması için herhangi bir gerekçe vermemektedir. "Düzgün bir şekilde ilerlemek", her şeyin üstünde, tipikleştirilmiş beklentiler ile içerisinde günlük rutinlerin gerçekleştiği bir ortamın bir parçasını oluşturan insanların fiilî davranışları arasında bir uyumu ifade etmektedir. İnsanlık tarihinin büyük bir kısmında, bu tüm pratik ve bu nedenle teorik amaçlarla söz konusu ortamın bir parçası olan insan tipleri ve sayısının ciddi şekilde sınırlandırılması yoluyla elde edilmiştir.

Ortam pek çok yönden ufak tutulabilir. Son zamanlara kadar her yerde ve dünyanın pek çok yerinde söz konusu ortam, coğrafi mobilitenin teknik kısıtlamaları sayesinde "doğal olarak" küçüktü. Daha sonra, pek çok insan için "basitliklerinin" sınırları (sakin bir şekilde devam edebilecekleri, kendilerini hareketlerinden uzaklaştırmadan ve bu hareketleri analiz objeleri haline dönüştürmeden rahat içerisinde bulundukları bir kutu), onlara ait *oikoumene*, bilinen iskân edilen dünyanın sınırlarına çok yakından benzemekte ve hatta denk düşmektedir. Uyarı işaretleri evlerinden yürüme mesafesinde bir noktaya dikilmiştir -Romalı denizciler de haritalarının sınırlarına *"hic sunt leones"* yazısını dağıtmıştır-; kişi *communitas leonum'u* pek de muhtemel olmayan iletişim çabası vakalarında anlamak bir yana communitas leonum ile iletişime geçmeyi beklememektedir.

Daha da önemlisi, cep boyutundaki oikoumene hiç değilse meydan okunan tek bir anlamlar ve değerler seti ile kolayca idare edilebilirdi ve pek çok durumda da ediliyordu. Bu, dünyanın sosyal olarak erişilebilir tanımlarının "bilgi" edinmek üzere alındığı ve devamlı bir biçimde bu "bilgi"nin kanıksandığı sosyal

durumlar yoluyla birey için doğrulandığı bir durumdur. Sosyal olarak inşa edilmiş olan dünya tout court , tek gerçek dünya, tipik olarak kişinin ciddi bir biçimde tasavvur edebileceği tek dünya haline gelmektedir.[4] Cep boyutundaki oikoumene'nin sakinleri, ek olarak, başka tasarlanabilir dünyalar olduğu ve "bilgilerinin" bu yüzden kısmi veya aksi halde yetersiz olduğu ihtimali ile asla karşılaşmamıştır. Oikoumene'nin tamamı aynı kültürel otoriteye tabiydi; bu nedenle bu otoritenin ürettiği ve koruduğu tanımlar doğanın dayanıklılığına ve güvenilirliğine sahipti ve artık bizim insan yapımı kurallar ile ilişkilendirmekte olduğumuz, kendilerine ait "basitçe geleneksel" temellerini doğa tarafından belirlenen kanunlardan ayrı olarak nerdeyse hiç açıklamamışlardır. Tanımların, anlamların veya değerlerin geleneksel temelleri yalnızca çok sayıda karşılıklı otonom otoritenin gerçek için birbirleriyle rekabet ettikleri ve resmi bildirilerinin gücünü bağladıkları bir çatışma içerisinde keşfedilebilmektedir.

Kısıtlanmış coğrafi mobilite tek başına sadece en ilkel toplumlardaki kültürel otorite tekelini destekleyebilirdi. Tarihin oldukça erken dönemlerinde bu, diğer pozitif faktörler tarafından tamamlanmıştır: Ortak görevi fiziksel ve kültürel çevre arasında ayrım yapmak olan, özellikle fiziksel iletişimin uygulanabilir kıldığı kültürel iletişimi engellemek için insan yapımı talimatlar ve yasaklamalar. Bu nedenle malikâne ve kasaba yüzyıllar boyunca birbirlerinin erişebilir olarak kalmıştır; ilgili "dünya tanımlarının" ve davranışsal kurallarının keskin bir biçimde farklı olduğuna şüphe yoktur; yine de ikisi arasındaki yüksek seviyeli ritüelleştirilmiş ve aksi halde kısıtlanmış olan iletişim anlam çatışmasının karşılıklı değişimin düzgünlüğünü tehlikeye atacak bir biçimde gerçekleşmesi olasılığı etkili bir biçimde engelleyen çiğnenemez sıkı ve katı çerçeveli görgü kuralları içerisine savrulmuştur. Kasabanın, malikânenin yalnızca "kamusal" dış sınırlarına ilişkin anlık bakışlara sahip olmasına

---

4. Peter L. Berger, "Identity as a problem in the sociology of know- ledge", (Der.) Gunther W. Remmling, *Towards the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1973, içinde, s. 275.

izin verilmiştir; malikâne ve kasaba farklı diller konuşmuştur; malikâneye sadece özel ve katı bir biçimde belirlenmiş vesilelerde ve eşit derecede katı bir biçimde tanımlanmış konularda yaklaşılmış ve hitap edilmiştir. Bunlar ve pek çok basit kültürel kurallar malikâne ve kasabayı her ne kadar birbirlerine fiziksel olarak yakın olsalar da su geçirmez kompartımanlarda tutmuştur; genel olarak bir bölüm içerisinde tutulmakta olan anlamları diğerinin içine dökebilecek sızıntılar etkin bir biçimde kontrol edilmiştir.

Bu nedenle iletişime ilişkin doğal sınırlamalar sosyal-yapısal bariyerler tarafından desteklenmiş ve güçlendirilmiştir. Her ikisi de alternatif yaşam tarzlarına ilişkin "marazi merakı" ve özellikle diğerleri için emredilmiş olan tarzları taklit etmeye ilişkin cezbediciliği pozitif olarak yıldırmış olan kültürel prensipler tarafından kapatılmıştır. Aristoteles'in *Metafizik*'inden Hıristiyan öğretisince devralınan mükemmellik fikri kişinin kendi tipini kabul etmesini talep etmiş ve kültürel melezleşmeyi mide bulandıran bir kirlilik olarak damgalamıştır.[5] Hem Aristoteles'te hem de Platon'da "mükemmel" (teleos) kelimesi "toplam" ve "tam" (pan, holos) kelimeleriyle hemen hemen eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Aristoteles'e göre, mükemmel, tam olan, tüm bileşenlerini içerendir; mükemmel kendi türünde daha iyisi olmayan, amacına iyi bir şekilde hizmet edendir. Tüm bu tanımların altında yatan, bir şey veya bir kişinin mükemmel olabileceği çeşitli yollara ilişkin fikirdir; her bir tip, amacı ve ait olduğu ve iradesi ile seçim yapamayacağı veya değiştiremeyeceği türü tarafından belirlenen kendi mükemmellik modeline sahiptir. Yalnızca bir tiple ilişkili olarak ölçümlenebilen bu mükemmellik kavramı, tüm insanlar için ortak kesin bir standarda karşı olmaktan ziyade, Ortaçağ boyunca pratik olarak meydan okunmamış bir halde kalmakta ısrar etmiştir. Dolayısıyla, Kutsal topraklardaki Ortaçağ hacılarında son derece göze çarpan yabancı yaşam tarzına karşı eğitilmiş körlük ve Avrupa'nın yeni

5. Karş. Wladyslaw Tatarkiewicz, O Doskonalosci (On Perfection), Panstowe Wydawnictwo Naukowe, Varşova, 1976, s. 7.

keşfedilmiş uygarlıklar ve kültürleri kendi, kendini beğenmiş, farz edilen doğruluğuna bir meydan okuma olduğunu düşündüğü ağırlık söz konusu olmuştur.

Dolayısıyla sınır trafiğinin en aza indirgenmesi ve seyyahların dört dörtlük uyarı işaretleri ile donatılması ile çeşitli yaşam şekilleri anlama probleminin doğduğu belirsizlik halinin yaratılması söz konusu olmaksızın birbirlerinin erişebileceği yerlerde bir arada var olabilmiştir. Bu, her bir kültürel modele ilişki otoritenin kendi topraklarında meydan okunmadığı müddetçe devam edebilir bir durumdu.

Ancak kültürel ayrılık, destek olunmadıkça, daima belirsizliği engelleyemezdi. Gruplar üzerinde ne zaman ve nerede kimin karşılıklı irtibatlarının daha aralıklı ve daha marjinal olduğu empoze edilirse, bunun güç ile desteklenmesi gerekti. Meydan okunmadıkça, güç yoluyla elde edilen ve korunan hâkimiyet, egemen grubun diğer yaşam şekillerini ya doğru modelden kınanan sapmalar ya da garip oldukları kadar düşük seviyeli olarak görme yoluyla olanak tanır. Bu bakış açısı -bu noktanın tekrarlanır şekilde vurgulanması gerekmektedir- fiilî gücün veya fiziksel gücün üstünlüğü yoluyla desteklenmedikçe asla yeterli olmayacaktır. Bir modeli üstün olarak görmek, sadece söz konusu modelin fiilî itaat ilişkisini tamamladığı ve yansıttığı müddetçe askıda tutulan iletişimin bir yöntemi olarak etkin kalabilir (ve sonuçta, bir görev olarak öne sürülen anlama şansını en aza indirger). Alternatif olarak, her ne kadar göreceli olarak kısa bir süre için olsa da, benzer bir görüş kuvvetini, kendi hâkimiyetini kurmayı hedefleyen bir grubun amaçlarından alabilir.

Normalde "hiyerarşik" kültür kavramına iki durumdan biri eşlik eder.[6] İlk durum açık bir şekilde hâkimiyeti karşılıklı görüşme ve anlaşmaya ilişkin iletişim probleminin dile getirilmesini etkin bir biçimde önleyen aristokratik kültürel modellere yönelik temeli temin etmiştir. Bu açıdan, aristokratik hâkimiyet şekli taşımakta olduğu çözümsüz ihtilaf için önemlidir: Bir taraf-

6. Bu kavram üzerine daha fazlası için: Z. Bauman, *Culture As Praxis*, Routledge & Kegan Paul, Londra ve Boston, 1973, bölüm 1.

tan aristokratik modeli prensipte taklit edilmesi mükemmelliğe ilişkin ahlaki fikir ile bağdaşan tek bir model olarak kültürel hiyerarşinin en üstünde sunmaktadır; diğer taraftan aristokrasi tarafından yönetilen bir toplumda zorlu ve hızlı bir sosyal bölünmeyi yansıtmakta ve dolayısıyla başarılması halihazırda zorlu olanı ek olarak kötü şöhretli kılmaktadır. Aristokratik değerler ağı ve davranışsal modelleri en asil ve ahlaki olarak en başarı ile tamamlanan tarza eşdeğerdir; yalnızca özenli bir çaba ve tatbik ile ulaşılabilecek bir idealdir; aynı zamanda bu tür bir çabaya yönelik eğilimin tatbik yoluyla elde edilebilir olmadığı fakat genel olarak bazı insanlara doğuştan verildiği, diğerlerinin ise hakkı olmadığı iddia edilmiştir. Aristokratik bir toplumda, kültüre ilişkin hiyerarşik bakış açısı kendisine ahlaki temelleri veren amaçlara gölge etmekte ve bozmaktadır. Aristokratik toplum köprülerden ziyade barajlardan inşa edilmiştir. İki en önemli baraj Weber tarafından, ikiz kurumlaşmış dışlama olarak, commercium ve connubium adları altında tanımlanmıştır: İkincisi birincisinin fiziksel olarak yakın ancak kültürel olarak uzak gruplar arasındaki istenmeyen sosyal irtibatlardan kurtulmak yoluyla başarmış olduğu endogamik kurallar ile güçlendirilmiştir. Sonuç olarak, bu tür bir toplumun malları veya temayülleri, iç "kültürel mutasyonları" kesişen grup sınırlarında yavaş gerçekleşen, hepsi olmasa bile, pek çok "alt üreme popülasyonu"na ilişkin mülkiyet işaretine sahip olmuştur.

Ve yine de aristokratik toplumun hiyerarşik doğası gruplar arası iletişim üzerine empoze edilen kısıtlamaların etkinliğini baltalamıştır. Aristokratik toplum yaşam tarzlarının eşit olmayan değerleri üzerinde ısrar etme yoluyla savaştığı taklitçiliği elinde olmadan teşvik etmiştir. Aynı sebeple, kültürel iletişimin asimetrik, karşılıklı olmayan doğasını da baltalamıştır. Malvarlıkları arasında gerçekleşen bu kültürel trafik kültürel modellerin "dalgalanmasından" ziyade "damlaması" olarak tanımlanabilir. Tekanlamlı hiyerarşi, muhtemel kültürel alıntıları yönlendirmiş ve kolaylaştırmıştır. Hatta Tarde, aristokrasiyi en önemli özel-

liği "başlatma karakteri" olan bir grup olarak tanımlamıştır.[7] McDougall ise kültürel taklitçiliğe ilişkin "aşağıya doğru olan" eğilimi kültürel değişimin enerjisi veya ağırlığının açıklamasına kültürel fikirlerin hiyerarşik bakış açısı tarafından meydana getirilmiş bir biçimde uygulamaya çalışmıştır.[8] Örneğin, Rusya'da, aristokrasinin kültürel yenilik verebileceği itici güç, orta sınıfların orta sınıf insanı olarak hareket etmemesinden dolayı geniş ölçüde etkisizdi. McDougall eğer gruplar arasındaki mesafe çok büyük ise taklitçilik söz konusu değildir demiştir. Aristokrasi ve daha düşük sınıflar arasındaki boşluğun yoğun ve dallanmış orta sınıf ile dolu olduğu İngiltere'de, taklitçilik hızlı, kültürel değişim ise coşkuluydu.

Eğer kültürel modeller arasındaki iletişim asimetrik olsaydı, garip yaşam tarzlarına ilişkin merak da, belki de daha geniş kapsamda asimetrik olurdu. En asil ve seviyeli olarak işaretlenmiş olan modeller defaatle sosyal bir terfiyi amaçlayanlar tarafından yakın şekilde izlenir ve özenle taklit edilirdi (tamamen araştırılmasa da); Geç Ortaçağ edebiyatı bunu uygulamış olan zengin ve kibirli kasaba sakinlerinin kınanması ile doludur. Ancak merakı aşağı doğru çevirmeye yönelik herhangi bir teşvik yoktur. Alt seviyeli olarak yaftalanan tarzlar ve modeller, kendi eksensel değerleri ve mantıkları ile tam ve kendi çaplarında "kültür" olarak ele alınmamıştır. Daha ziyade hiyerarşide daha yüksekte bulunan modellerin mükemmel olmayan veya bozuk (en iyi ihtimalle olgunlaşmamış) versiyonları olarak algılanmıştır. Pozitif ancak doğal karakterleri açısından tanımlanmaktan ziyade, neye "sahip olmadıkları" veya neyin "eksik kaldığı" yönünden tanımlanmışlardır. Benzeşmezlikleri tüm ve her tür kültürel üstünlüğün göreceliliğinin tanıklığı olarak algılanmamıştır, daha ziyade "kusurlulukları" ideal olarak tanımlanan modelin avantajlarının yaşayan kanıtı olarak görülmüştür. Değerlendiren tavır, tabiri caizse, içinde varolan kendi kendini teyit eden bir

7. Gabrel Tarde, *Les lois de l'imitation*, Alcan, Paris, 1890, s. 248.
8. W. McDougall, *An Introduction to Social Psychology*, Methuen, Londra [Milford, Kennebunkport], 1928 (İlk baskısı 1908), s. 290.

mekanizmaya sahipti. Kendisini baltalamış olan sosyal hâkimiyet yapısı el değmemiş ve saldırılmamış halde kaldığı müddetçe kültürel çeşitliliğe ilişkin bilginin yalnızca toplanmasına bağışık olarak kalabilirdi.

Aristokrasinin kuralları ve malvarlığı sınırlarının dokunulmazlığı sarsılana kadar yaşam tarzlarının tek boyutluluğu ciddi şekilde sorgulanamamıştır. Kültürün hiyerarşik kavramının (temelinin yanı sıra: Sosyal ve politik hâkimiyet) kendini yeni bir şekilde tekrar ileri sürmeyi başaramamıştır. Ancak bu, Avrupa zihniyetinin yüzyıllar boyunca kendi çaplarında varlıklar olarak, kendi kuralları ile yaklaşılabilen ve yaklaşılması gereken kendi kendine yeten yaşam tarzları olarak baktıkları aynı yabancı yöntemleri ilk olarak tanımlaması, soyluluğun yekpare otoritesindeki o âna kadar varolan çatlaklar aracılığıyla olmuştur.

Gerçek veya hayali zamansızlıkları kurallarım gerekçelendirmek için kanıt gösterilen modellerin bilgeliği hakkındaki kaygılar Montaigne'in gözlerini tüm ve her türlü kültürel tarzın göreceliliğine açmıştır: "Bu sert örf âdet önyargısından kendisini arındıran kişi pek çok şeyin, kendilerine iştirak eden göreneklerin ağarmış sakalları ve kırışıklıklarından başka hiçbir desteği olmayan, şüphe duymayan kararlılık ile kabul edildiğini keşfedecektir." Hor görür bir biçimde çağdaşları hakkında "kasabalarından çıktıklarında özlerinin de dışına çık gibi görünüyorlar" diyerek onlar hakkında düşündüklerini belirtmiştir. Aslında, "yalnızca her ülke değil, aynı zamanda her şehir ve her meslek kendi belirli terbiye formlarına sahiptir." Her geleneğin arkası kendininkinden farklılaşan başka herhangi bir başka geleneğe karşı körlük ve bunların kavranamamasıdır. Dolayısıyla tahammülsüzlüğe eğilimimizin yanı sıra iyi bir hayata ilişkin yabancı imgelere erdem bahşetmeye yönelik isteksizliğimiz ve yetersizliğimiz bundandır. "Kendi göreneklerimize uymayan her şeye barbarlık adını veririz."

Bu bulgular Montaigne'i, modern düşünürler arasında ilk defa, geleneği "algıları köreltttiği" için kınamaya yönlendirmiştir. Geleneğin takip edilmesi kişinin kendi hayat tarzında

düşünmeden, kendini asla kendi tarzından uzaklaştırmadan, bu tarzı tarafsız bir tanımlama ve tetkike ilişkin bir obje olarak asla algılamadan, kalması anlamına gelmiştir. Kültürel körlük ve kibir düşünme eksikliğinden kaynaklanmaktadır:

Geleneğin gücünün temel etkisi bizi kavrayışından kaçamayacak ve emirlerini mantık çerçevesine oturtmak ve tartışmak için kendimize ait zilyetliği yeterli derecede yeniden kazanmamıza engel olacak kadar çok sıkı bir şekilde kuşatması ve sıkmasıdır. Gerçekte, bunlar annemizin sütü ile öğrendiğimizden ve dünya bebek gözlerimize aynı yüzü gösterdiğinden, aynı yolu izlemek için doğmuş gibi görünürüz ve etrafımızda mevcut olarak gördüğümüz ve babalarımızın tohumları ile ruhlarımızın içerisine aşılanmış olan ortak fikirler genel ve doğal görünürler. İş buna geldiğinde, geleneğin dayanak noktalarında ne anormal ise mantığın dayanak noktasında da anormal olduğuna inanırız: Tanrı bilir bu pek çoğu için ne kadar mantıksızca böyledir.

Yüzyıl sonra Montaigne'in ufuk açıcı ideallerini geliştiren Blaise Pascal, “”doğal prensiplerimizin” “geleneğin prensiplerinden” başka bir şey olmadığını ve “farklı bir geleneğin farklı doğal prensiplere sebep olacağını” açık açık ifade etmiştir.[9] Bu nedenle kendi ideallerimiz ile görünüşte diğer insanların onayladığı idealler arasındaki fark doğa ile onun bozulması veya ihmal edilmesi arasındaki değil ancak pek çok eşit derecede iyi veya eşit derecede kötü temellendirilmiş gelenekler arasındaki farktır. Her bir gelenek grubu dayanıklılığını kendi tutarlılığından ve öz güçlendirme kapasitesinden elde etmektedir. Kişi tüm güçlü insan doğasını gerçek, mutat boyutuna indirgemek için öz düşünceye hiçbir yer vermeyen ve alışkanlık ile yönetilmekte olan günlük yaşam seviyesinin entelektüel olarak üzerine çıkmalıdır. Tüm “belirli terbiye formlarını” dış objeler olarak varsayan ve içeriği ve yapısının kavranması için araştırılması gereken bu entelektüel ayrılık, anlamanın muhtemel bir sorun

9. Alıntılar Montaigne ve Pascal'dandır. Konuyla alakalı diğer kaynaklarla birlikte tamamlanmış bir antoloji J. S. Slotkin, *Readings in Early Anthropology*, Methuen, Londra, 1965'da bulunabilir.

olarak ifadelendirilmesini gerçekleştiren bir düşünce modeli ortaya koymaktadır.

Yalnız elbette burada sadece entelektüel ayrılmadan daha fazlası söz konusudur. Hem Montaigne hem de Pascal kendi geçerlilikleri ve anlamlarına sahip diğer geleneklerden bahsetmektedir. Bu geleneklere kendi anlamlarını bahşeden insanların aynı sebeple süjeler olduğu varsayılmaktadır. Bu, onlara otonom varlıklar olarak saygı duyulduğunun, istenen ve istenmeyen, doğru ve yanlış olan kendi kavramlarını seçme ve elde tutmaya ilişkin olarak egemen bir hakları bulunduğunun başka bir şekilde ifade edilmesidir. Bir başka kişi veya başka bir kültürü, davranışı nedensel olarak açıklanacak bir objeden ziyade (başka bir deyişle dışsal, somutlaştırılmış durumlara indirgenen) bir süje olarak anlaşılmasının iddia edilmesi her ne kadar göreceli olsa da bir saygı derecesi ve eşitliğin kabul edilmesini koşul olarak gerektirmektedir.

Eşitliğe saygı duyulması ve eşitliğin kabul edilmesi garip kültürlere karşı bunların idealden sapmalar veya doğal modelin çarpıklıkları olarak görülmesine yönelik davranışta bulunmamaktaydı. Avrupa'nın dünya çapında hızlı bir biçimde hâkimiyet kuruyor gibi göründüğü "beyaz adamın misyonu" çağında, bunlar eksikti. Orduya ilişkin ve ekonomik üstünlük, entelektüel olarak, kültürel modellerin mükemmelliği şeklinde yansıtılıyordu. "Yerliler" artık Avrupa uygarlığının gelişiminin belirli bir aşamasında geçmiş ve arkada bırakmış olduğu olgunlaşmamış veya çocuksu formlar olarak algılanmaktaydı. Bu nedenle "yerlilere" Avrupa uygarlığında, gelişmiş şeklinde, görülen şeylerin aşağı yukarı "azgelişmiş" formları olarak bakılmaktaydı. Pek çok yetişkin çocukları aynı şekilde görür: Hâlâ daha bunu acemice sonuçlandırmaya çalışan ve çabalarında yardım gereken, yetişkin olma yolundaki varlıklar olarak. Ayrı bir türün süjeleri olmaktan ziyade, çocuklar yetişkin öznelliğinin mükemmel olmayan minyatürleridir. Dolayısıyla çocuğun davranışı çocuğun anlamları ve amaçlarına referans yapılmaksızın ancak yetişkin yöntemleriyle hareket edememeye ilişkin

kapasitesizliği ortaya çıkaran bu anlamlar ve amaçlardaki geçici boşluğa atıfta bulunarak açıklanabilir.

Anlama problemi, "ötekinin" kendi otonomluğunu sürdürebilmesi ve otonomluğunun, heves olsun veya olmasın, tanınması olarak tam anlamıyla kavranabilir. O zaman "öteki" takip eden müzakerede otorite bahşedilmiş bir süje olarak tanınmaktadır. Anlama görevi o zaman anlaşmalı eylemin otomatik olarak temin edilmediği koşullar altında otonom süjelerin anlaşmalı eyleminin elde edilmesine ilişkin bir görev haline gelmektedir. Anlamaya ilişkin mesele bu şekilde tanınan ve örneğin safi inatçılık veya kabiliyetsizlik olarak ele alınmayan anlaşmazlığa cevap olarak ortaya çıkmaktadır.

İlk analitik ölçüsüzlükte, memuru patronunun geçici isteklerini yerine getirmek, öfkesinden kaçmak veya iltimasını kazanmak için gizli amaçlarına nüfuz etmeye çalışırken buluruz. Veya bir öğrenciyi orada olduğuna ancak gözünden kaçıyor olduğuna inandığı anlamı kavramak için yetkili bir kitabın müphem terimleri içerisinde mücadele ederken görürüz. Veya bir göçmeni "bir ara beni görmek için uğra" ifadesinin bu gece için bir davet mi yoksa konuşmayı sonlandırmak için bir araç mı olduğu konusunu öğrenmeye çalışırken. Veya bir âşığın çabalarının etkinliğini gözlemlemek için partnerinin davranışındaki güç algılanan ipuçlarını dikkatlice izlerken. Tüm bu durumların sahip olduğu ortak nokta karşı tarafın süjenin eylemlerini yönlendirmede otoriteye sahip olmasının tanınmasıdır: Egonun güdüleri "nedeniyle" alter'e ilişkin "amacı ile" söz konusu olan güdülerin kabul edilmesi. "Nasıl devam edileceğini" öğrenme isteği ile ego, alter'in amaçlarını esasen değiştirilemez eylem koşulları olarak kabul eder. Gözlemlenebilir insan eylemlerinin kabul edilen sembolik statüsü ve sonuç olarak muhtemel aldatmaca, samimiyetsizlik veya teknik yetersizliğe izin verme dışında, onlara kişinin doğal fenomenlere davrandığı gibi davranır. Bu mânâda anlama çabasını tetikleyen güdü, egonun davranışını alter'in ego üzerinde sorgulanamayan gücü tarafından düzenlenmiş şartlara uydurma amacıdır. Bu, sonuçta ego, alter'in amacına ilişkin elde

edilen bilgiyi, kendi menfaatleri için alter'in idaresini maniple etmek üzere kullanmak istese dahi gerçek kalmaya devam eder.

Ters amaçtan kaynaklanan diğer bir aşırı tepkide de: Ego kendi "amacı ile" güdülerini alter'in "nedeniyle" güdülerine dönüştürmek ister. Alter'in otonomisi hâlâ kabul edilmektedir; alter hâlâ anlamın haklı sahibi, eyleminin anlamının ne olduğuna karar veren nihai otorite olarak tanınmaktadır. Ancak artık ego'nun eylemi bu anlamı "deşifre etmek" ile sonlanmamaktadır. Ego'nun amacı alter'i, duruma atfetmiş olduğu anlamı değiştirmeye ikna etmektir. Düzeltilmesi gereke ego'nun değil, alter'in eylemidir ve alter'in değil fakat ego'nun otoritesi meşru ve sorgulanamaz kabul edilecektir. Bu amaç yeni ve değiştirilmiş güç ilişkilerinin arandığı müzakerelere anlam kazandırır. Müzakerenin şekli, elde mevcut konu (Weber'in kesesi) ile ilişkili olmayan saiklerin kullanımı yoluyla hâkimiyete yönelik açık mücadeleden (Weber'in kılıcı) içerisinde sadece ikna gücüne başvurulan en yüce şekillere (Weber'in kalemi) kadar uzanan çeşitlilikte değişiklik göstermektedir.

Her ne kadar hiçbir şekilde evrensel olmasa da, anlaşılamayan "doğal" olaylarla karşılaştığımızda gerçekleştirdiğimiz çaba ile anlaşılamayan insan davranışı ile karşılaşma halinde en mantıklı ve uygun çabalar arasında ayrım yapmak alışılmış hale gelmiştir. Bazen, ortak kullanım ile tezat halinde olan, "anlama" teriminin ikinci hal için saklanması gerektiği ileri sürülür. O zaman, insan davranışı ve onun yapay dokusuna ilişkin sistematik araştırma "anlama bilimi"dir. Bu önermedeki "anlama" teriminin şimdiye kadar farz ettiğimizden farklı bir anlamda göründüğü açıktır. Kullanımı, "anlama"nın, sosyale ilişkin bilim dahil olmak üzere, Karl Popper'ın tüm bilimlere evrensel olarak sunduğundan önemli ölçüde ayrı bir faaliyet olduğunu ileri sürmektedir.

Karl Popper'ın görüşüne göre, bilim, araştırılmakta olan fenomenlerin tahmin edilmesi (ve böylece gerekli kaynaklara sahip olursak kontrol edilmesi) yollarını en başından beri açıklama teklifinde bulunmak suretiyle inşa edilen gerçekliğin nedensel açıklamasını hedeflemektedir:[10]

10. Karl R. Popper, The Poverty of Historicism, Harper, New York, 1964 [Rout-

Açıklama, tahmin ve test etme arasında çok büyük bir fark bulunmamaktadır. Fark mantıksal bir yapıda olmayıp daha ziyade vurgulama şeklindedir; problemimizin ne olduğunu düşündüğümüze ve ne olmadığını düşündüğümüze bağlıdır. Eğer problemimizin belirli bir "öngörü"den çıkarsama yapabileceğimiz evrensel kanunlar veya ilk koşulları (veya her ikisini de) bulmak olduğunu düşünürken, bir öngörü bulmak bizim problemimiz değilse, o zaman bir açıklama arıyoruz demektir (ve belirli "öngörü", "ifade biçimimiz" haline gelir). Eğer kanunları ve ilk koşulları belirlenmiş (bulunması gerekenden ziyade) olarak göz önüne alır ve bunları sadece bazı yeni bilgileri elde etmek için öngörü çıkarımında bulunmak için kullanıyorsak, o zaman bir tahminde bulunmaya çalışıyoruz demektir.

Eğer nihai olarak (ekleyebilirsek) kaynaklarımızı genel kanunun bir fenomenin oluşmasına neden olduğu ilk şartları yaratmak için kullanırsak veya tam tersine istenmeyen olduğunu düşündüğümüz olayı gereksiz kılmak için yerine getirilen koşulları engellersek, o zaman fenomeni kontrol etmeye çalışıyoruz demektir. Bu da "mantıklı yapıları sayesinde, bilimsel teorilerin teknik olarak kullanılabilir teoriler olduğunun" kabul edilmesi ile eşanlamlıdır.[11] Kavrayamama durumunun kontrol edememe ile tanımlanması ve kontrol etme isteğinin bilimsel araştırmanın ilk güdüsü olduğunun kabul edilmesi, bilimsel açıklama yapısı içerisinde aşikâr kılınmaktadır. Kavrayamamanın üstesinden gelmek, prensipte, bir fenomenin nasıl kontrol edileceğini bilmektir.

İlk bakışta anlamanın neden gerçekliğin insan parçasında, kendi stratejisinden ayrılması gerektiğini görmek zordur. Şu anda yüzleşmekte olduğumuz gerçeklik insan veya cansız nesnelerden oluşsun veya oluşmasın, eğer planlarımız yıkılırsa ve aklımıza "doğal olarak" hiçbir iyi eylem planı gelmezse,

---

ledge & Kegan Paul, Londra, 1960], s. 133 [*Tarihsiciliğin Sefaleti*, Çev. Sabri Orman, Plato Film Yay., 2008].

11. Albrecht Wellmer, Çev. John Cumming, *Critical Theory of Society*, Herder & Herder, New York, 1971, s. 20.

kendimizi kaçmaya meyilli olduğumuz bir kavrayamama durumu içerisinde buluruz. Diğer bir deyişle, her iki durumda da "anlama" adı verilen görevi kaybedilmiş olan durum üzerinde yeniden kontrol kazanmaya ilişkin olarak algılarız. Zihinsel "bilgi" ve pratik hareket edebilme becerisi her iki durumda da yakından iç içe geçmiş durumdadır (Gadamer'in de son zamanlarda dikkatimizi çektiği üzere, yaygın olarak "anlama" bilimleri olarak sosyal bilimlerin özgünlüğünü işaret etmek için kullanılan Alman terimi Verstehen asıl Almanca dilinde "aynı zamanda pratik beceri anlamında da" kullanılmaktadır, başka bir deyişle, er versteht nicht zu lesen, okuyamaz[12]); her iki durumda da bu bilginin prensipte durumun üstesinden gelmek için uygulanabilmesini isteriz. "Anlama" sosyolojisinin birbirlerinden ayrı olarak sunmak istediği bu iki durum arasındaki bu çarpıcı derecedeki benzerlik ışığında, bu ayrımın muhtemel temelini sormamız gerekmektedir.

Sosyolojinin, insan davranışı "sembolik" olduğundan bir "anlama" bilimi olması gerektiği söylenmektedir. Semboller bize kendilerinden başka bir şeyi gönderen nesnelerdir. Tabiri caizse, kendilerinin dışında varolan bir anlamları vardır; sadece sembol ile karşılık geldiği nesne arasındaki "görünmez bağın" farkında olan kişi bu anlamı kavrayabilir. Bu nedenle, örneğin, sadece Karayolları Trafik Kanunu bilen bir kişi, üzerinde yürüyen siluetlerin olduğu beyaz üçgenin yoldan çocukların geçiyor olduğuna dair bir uyarı olduğunu "anlar". Sadece Doğu Polonyalı yerel gelenekleri iyi bilen bir köylü kendisine siyah bir yulaf lapası sunulduğunda evlilik teklifinin geri çevrildiğini anlayacaktır. Ancak sembollerden kaynaklanan argüman ikna edici değil gibi görünmektedir. Semboller eğer sembolize ettikleri nesneler arasındaki bağ düzenli ve mantıklı olarak stabil ise anlama ve kontrol amaçlarının her ikisine de hizmet edebilirler. Ancak aynı durum bizim doğal olayları kavramamıza yardımcı olan semptomlar için de geçerlidir. Bu nedenle daimi çöl sakini

12. Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, Çev. Garrett Barden ve John Cumming, Sheed & Ward, Londra [Seabury, New York], 1975, s. 231.

olan herkes için ıslak bir kaldırım yakın zamanda gerçekleşmiş olan yağmur "anlamına gelir". Temel kimya alanında deneyimli olan herkes için litmus kâğıdının kırmızılığı bir solüsyonun asitliği "anlamına gelir".

Bu itiraza muhtemel sert cevap ise "sembollerin", "semptomlardan" ayrı olarak insan yapımı olduğudur. Yani, sembol ile göndergesi arasındaki bağlantıyı sabitleyenler insanlardır; bu sabitleme eylemi olmadan ikisi arasında bir bağ oluşmaz. Başka bir deyişle, semboller keyfidir. Eğer orijinal karar olduğundan başkası olursa farklılık gösterebilirler. Ancak, bu argümanın, her ne kadar şüphe götürmez derecede doğru olsa da, anlama problemine ilişkin olarak hazır bir alakası olmadığını görmek kolaydır. Bu, tarihten gelen bir argümandır: Birini veya diğerini anlamak söz konusu ise mevcut süreçler arasındaki farka değil fakat sembollerin semptomlardan ayrı olarak öneminin kaynağına işaret etmektedir. Semptomların anlamları elbette ki sembollerin anlamları gibi zamanın belirli bir noktasında Tanrı tarafından oluşturulmuş tarihsel bir fenomen olabilir. Ancak bu semptomların içerdiği bilgiyi kavramakla ilgili çabalarımız açısından konu ile alakalı değildir. Konu ile alakalı olan şey, en azından çabanın kendisine ilişkin süre boyunca, semptom ile onun göndergesi arasında iyi oluşturulmuş ve değiştirilemez bir bağın kurulmasıdır. Aynı durum her ne kadar insani kaynaklarının şiddetli bir biçimde farkında olsak da, sembolleri anlamak için de geçerlidir.

Gerçekten de, alışılmadık bir insan davranışı, garip bir dilden oluşan bir cümle veya herhangi bir bilinen fonksiyona bağlayamadığım bir uygulama ile karşılaştığımda "Anlamıyorum" dediğimde, üstü kapalı olarak anlaşılacak bir şey olduğunu ve eğer aralarındaki bağlantıyı bilseydim göndergesine yönlendirilebileceğimi varsayarım. Diğer bir deyişle, ıslak kaldırım ve yağmur arasındaki ile aynı objektif şekilde bir bağlantı olduğunu varsayarım. İşte anlama tam da bu sebeple uygulanabilir bir proje halinde gelmektedir. Sembollerin evrenin başlangıcından itibaren semboller olmadığı doğrudur ancak sadece göndergeleri ile aralarındaki bağlantıları rastgele ve dolayısıyla keyfi

olmayı bıraktığında semboller ve dolayısıyla potansiyel anlama nesneleri, haline gelmişlerdir.

İsviçreli büyük dilbilimci ve modern dilbiliminin babası olan Ferdinand de Saussure keyfiliğin insan işaretlerinin önemli ayırıcı özelliği olduğunu ortaya koymuştur; doğal semptomların aksine, gösteren (işaretin duygulu formu) ile signifie (içeriği veya anlamı ya da göndergesi) arasındaki bağlantı tamamen sıradandır. Bu düzene itaat eden insanlardan oluşan topluluk ile birlikte oluşur ve ortadan kaybolur. Bu, işaretlerin tarihsel dinamikleri ile ilgilendiğimiz kadarıyla, şüphe götürmez derecede doğrudur, ancak yine de bu işaretlerin, varsa, kökenine ilişkin hususiyetin bunların anlamalarını, karşılaştırmalı olarak daha uzun bir tarihin diğer işaretlerini anlamadan hangi noktalarda farklı kıldığı açık değildir. Kişi daha ziyade Emile Benveniste tarafından ileri sürülen argümana katılmayı tercih edebilir:[13]

Gösteren ile signifie arasındaki bağlantı tesadüfi değil, tam tersine gereklidir. (Signifie) boeuf konsepti benim bilincimde (signifiant) böf fonetik sendromu ile mücbir bir şekilde özdeştir. Tersi nasıl olabilir ki? İkisinin birliği zihnime damgalanmıştır; tüm durumlarda birlikte görünmektedirler.

Benveniste'nin argümanındaki vurgu "tüm durumlar" üzerinedir; işaret ve onun göndergesi daima bir arada göründükleri kadarıyla bağlantılıdır. Sadece tarihsel bakış açısından bağlantı tesadüfidir; işareti işaret kılan şey, başka bir deyişle, potansiyel anlama nesnesi, tarihsel başlangıçları her ne ise, tesadüfi değil gerekli olan bağlantının karakteridir. A. Meillet'in sözleriyle kelimeleri sadece "dili konuşan (yazan) bireylerden ayrı var olmayan" bir sistem oluşturdukları için anlarız. "Kendisini onlar üzerine vazettiği için yine de her birinden bağımsız olarak var olmaktadır."[14] Anlama görevi ile karşılaşmış olan her insanın

13. Emile Benveniste, "Nature de signe linguistique", *Readings in Linguistics*, cilt 2, Çev. P. Christopher Smith, Eric P. Hemp, Fred W. Householder ve Robert Austerlitz, Chicago University Press, Chicago, 1966, içinde, s. 105.

14. Maurice Leroy, *The Main Trends in Modern Linguistics*, Çev. Glanville Price, Blackwell, Oxford, 1967, s. 96'da alıntılanmıştır.

bakış açısına göre, insan işaretlerinin anlamı doğal semptomlarınınki kadar objektif ve dışsaldır. Bu benzerlik nedeniyle ve bu benzerliğe rağmen olmamak üzere, anlamanın kendisine "devam etme" konusunda arzu ettiği yeteneği vereceğini umar.

Bu nedenle sembollerin orijinal tesadüfiliği, kendi içerisinde, anlamanın sözde ayırt ediciliğini, cansız olaylardan ziyade insan davranışını bilmenin bir yöntemi olarak temin etmemektedir. Kişi diğer temelleri araştırmalıdır. Örneğin, kişi doğal semptomların kimliğine temel oluşturan kanunlar ile insan sembollerinin kimliğini garanti altına alan kurallar arasında bir fark olduğunu söyleyebilir. Sıklıkla sembollerin anlamlarına bağlantılı olduğu bir şekilde daha az intizam ve mukayeseli kuvvetsizliği ima eden "önemsiz kurallar"dan bahsedilir. Ve dolayısıyla, Peter Winch'e göre, kelimelere "belirli bir anlamı ancak belirli bir kural açısından bağlayabiliriz."[15] Yine, bunun neden cümlede iletilenden esas olarak ayrı bir durumu belirtmesi gerektiği ânında açık bir halde ifade edilmemektedir, "bir olaya belirli bir anlamı ancak belirli bir kanun açısından bağlayabiliriz." Öyle görünmektedir ki iki durum arasındaki fark içkin olmaktan ziyade yorumsaldır. Onların farklı görünmesini sağlayan intizama tekabül ettirdiğimiz yöntemlerdir. Bir intizama "kanun" bir diğerine ise "kural" deriz. Eğer tesadüfi olmaya ilişkin argüman tarihten gelen bir argümansa, "kurala" ilişkin argüman otoriteden gelen bir argümandır; sırasıyla kural ile yönetilen ve kanun ile yönetilen silsileler arkasında duran güçler arasındaki farka atıfta bulunmaktadır. Yüzyıllardır süregelen bilimsel gelişmeler sayesinde, doğal fenomen âleminde "yasa getirici" kavramını bertaraf ettik. Yani, devamlı olarak kaynağına atıfta bulunmadan doğal olayların intizamını tanımlamamıza olanak veren bir kelime dağarcığı ve prosedür grubu elde ettik; doğal fenomeni atalarımızı endişelendiren doğa kanunlarını ilk kim koymuştu sorusu hakkında endişe duymaksızın anlamlı bir biçimde

---

15. Peter Winch, *The Idea of Social Science and its Relationship to Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, Londra [Humanities, New York], 1967, s. 27 [*Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, Çev. Ömer Demir, Vadi Yay., 1994].

tartışabiliyoruz. Görünüşe göre insan fenomenini tartışırken bu kaynak veya otorite sorusunu bırakmaya hazırlıklı değiliz. Bunun nedenlerine bakmak ilginç olabilir.

Muhtemel nedenlerden biri kuralların anonim yazarını disiplinli, düzenli ve doğa kanunlarının yasa koyucusundan daha sistematik olarak hayal etmemizdir. Mesela "Tanrı şeyleri, yapmış olduğundan başka bir şekilde veya silsilede yaratamazdı" diyen Spinoza [16]ile aynı fikirde olan kişi Tanrı'nın iradesi hakkında endişelenmeyi bırakıp tüm çabasını gereklilikleri araştırmaya adayabilir. Kanun kavramını, doğanın anlaşılmasına (ve kontrol edilmesine) ilişkin ana araç olarak oluşturmak için, bilim insanları, Tanrı var olsun ya da olmasın, onun dünyayı farklı bir şekilde yaratamayacağını (başka bir deyişle kanunları oluşturamayacağını) ve şeylerin her durumda onun kurallarına itaat etmesi gerektiğini kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu iki varsayımın kabul edilmesiyle, Tanrı'nın varlığı bilimsel arayış ile alakasız hale gelmiştir. Ancak her iki münferit iddiada da sosyal bilimciler sosyal kuralların anonim yazarlarına ilişkin benzer varsayımlarda bulunmaktan kaçınır. Birinci olarak, pek çok çekişen kuralı biliyor olduklarından, herhangi bir belirli insan kuralı grubunun olduğundan daha farklı olup olamayacağından emin olamamaktadırlar. İkinci olarak ise, bu kuralların, onların görüşlerine göre, doğabilimcilerin kendi kanunları olduğunu düşündüklerinden daha az bariz ve "istisnasız" olduğuna inanmaktadırlar.

Dolayısıyla, Winch'in kelimeleriyle:[17]

"Bir kuralı takip etme kavramı, hata yapma kavramından mantıklı olarak ayrılamaz. Eğer birine bir kurala göre hareket ettiğini söylemek mümkünse, bu, kişinin neyi doğru yapıp yapmadığını sorabileceği anlamına gelir. Aksi halde o kişinin davranışında kural kavramının tutunabileceği hiçbir tutunma

16. Karş. Spinoza, *Ethics*, Theorem XXXIII [*Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yay., 2017].
17. Winch, s. 32.

noktası bulunmamaktadır; o zaman, yaptığı her şey yapabileceği başka şeyler kadar iyi olduğundan, bir kuralın konseptinin ana fikri neyin gerçekleştiriliyor olduğunu değerlendirmemizi sağlamak olduğu göz önüne alınırsa, kişinin davranışının o şekilde yapılmasına ilişkin bir tanımlama yapmanın bir anlamı yoktur."

Yani, kural bir normdur ve (bir şeyin "normal olarak oluştuğunu" söylemek o şeyin yanılmaz bir intizamdan bir miktar daha az oluştuğunu söylemektir); belki de fiilî davranışın ortalama standarda neden olduğu, bağlı mekanizmalar ile davranış standardıdır, ancak hepsi bir standarttır. Fiilî davranış onunla denk gelebilir veya gelmeyebilir. Bize söylenen ise, bunun kuralla yönetilen insan eylemi ile sıkıcı derecede monoton, kanunlara tabi doğal fenomen veya hatta makinelerin davranışı arasındaki önemli bir farkı teşkil ettiğidir:[18]

Yüksek kaliteli gramofonların gözleri kapalı müzik eleştirmenlerinin kendilerinin "çaldığından", mesela, Budapeşte Yaylı Sazlar Dörtlüsü'nün çaldığını ayırt etmekte zorlandıkları bir seviyeye kadar mükemmelleştirilmiş oldukları söylenir. Ancak gramofonun Cumartesi günü alışılmadık bir muhteşemlik ile çaldığını ya da tezahüratı hak ettiğini söylemek asla mümkün değildir.

İşte kurallar ile kanun kitapları arasındaki türden ziyade dereceye ilişkin fark bu kadar üst seviyededir. Bize insan davranışının bir bakıma daha az tekrarlanan ve monoton olduğu ve bu nedenle kehanetlere daha az yatkın olduğu söylenmiştir. Ancak bu "daha az" durumu, sadece bir bakıma modası geçmiş olan bilimsel kanunlara ilişkin olduğunda anlam ifade etmektedir. Günümüzde az sayıda doğabilimci, formüle ettikleri kanunların sosyal bilimcilerin inanıyor göründükleri kadar istisnadan uzak olduğu konusunu kabul eder. Doğa bilimlerinin kanunları çoğunlukla istatistikseldir ve sadece belirli bir fenomenin oluşmasına ilişkin herhangi bir "gereklilik"ten ziyade tek bir örnekte oluşacağına ilişkin olasılığın derecesini belirleyebilirler.

18. Keith Gunderson, "The imitation game", Alan Ross Andersson (Der.), *Minds and Machines*, Prentice Hail, Englewood Cliffs, 1964, içinde, s. 64.

Bir kuralın varlığı, muhtemelen, benzer bir istatistiksel olasılığı gösterir; örneklerin yalnızca ufak bir bölümünde oluşan davranış hallerinde bir kuraldan bahsetmek çok az anlam ifade edecektir. Doğa kanunlarının bariz konsepti belki de teolojik açıklamadan bağımsızlığı ilan edilmesine yönelik olarak, "Tanrısız" bir gidişatın kendi kendine yeterliliğine ilişkin bir manifesto olarak vazgeçilmezdi. Ancak bağımsızlığını kazandığı anda, bilim kendi momentumunu da elde etti ve artık burjuva toplumun günlük olarak "insan ve vatandaşlık hakları beyannamesini" okumaya yönelik ihtiyaca ilişkin pürüzsüz seyirden çok daha fazlası olmayan "istisnaya yer vermeyen" kanunlara ihtiyaç duymaktadır. Kanunların kaynağına ilişkin soru çok uzun bir süre önce alakasız olarak ifade edilmiş iken, kanunların istatistiksel, olasılıksal yapısının keşfi uzun süredir unutulmuş metafiziksel meselelerin canlandırılmasına yönelik bir fırsat olarak görülmemişti. Bilim insanları "salt istatistiksel" kanunlarla, onlara herhangi bir türden "yasallaştırma otoritesi" isnat etmeden başa çıkmayı başarmaktadır. Açıkçası, tam kesinlik eksikliği, kendi içerisinde, kaynak sorusunun insan davranışının kuralları durumunda göz önüne alınması gerektiğini göstermemektedir.

Kuralları ayrıca oluşturmak, eğer onların uygulamalarının yalnızca aracılık edeceğini kabul edersek anlaşılır hale gelmektedir. Kurallar gerçek hale gelmek için "uygulanmalıdır" ve uygulanmak için de "bilinmelidir". Bu nedenle ayırt edici özellikleri insanların zihinlerinde yer alan belli fiziksel olaylarda yatmaktadır; hiçbir benzer yapı, bir doğa fenomenine veya makinelere dayandırılamaz (her ne kadar aleni davranışları insanlarınkine benziyor olsa da).

Bu gerçekten de geçerli bir argüman gibi görünmektedir. Günlük düşüncelerimiz ve eylemlerimizin bütünü tarafından kabul edilmesine hazırlıklıyız. Diğer insanların davranışlarının anlamını "doğrudan" kavrayamadığımızda (başka bir deyişle nasıl devam edileceğini bilmeden devam edemediğimizde), iş bu davranışı yorumlamaya geldiğinde, zihinsel işimizi "şunu kastetmek istiyor", "şunu amaçlıyor", "şuna inanmamı istiyor ki" vs

gibi konseptleri kullanarak gerçekleştirmeye eğilimli oluruz; tüm bu konseptler şu veya bu şekilde zihinsel süreçlere yapılmış veya söylenmiş olan şeylerin anlamlarına ilişkindir. Bunu yalnızca insan davranışı durumunda yaparız. Bir kişinin bir makinenin işleyişini tanımlamak için benzer terimler kullanmasına elbette içerleriz. Bu içerleme A.M. Turing tarafından da alıntılandığı üzere, Jefferson tarafından iyi bir biçimde ifade edilmiştir:[19]

Bir makine sembollerin rastlama şansı yoluyla değil de, düşünceler ve hissedilen duygular nedeniyle bir sone yazabilene veya bir konçerto besteleyebilene kadar -yani yalnızca yazması değil aynı zamanda kendisinin onu yazmış olduğunu bilmesi durumu ile- bir makinenin beyne eşit derecede olduğunu kabul edemeyiz. Hiçbir mekanizma başarısından dolayı keyif hissedemez (ve yalnızca yapay bir sinyal ve kolay bir hüner olarak değil), vanaları eridiğinde yas tutamaz, övgüler nedeniyle yüreğinde sıcaklık hissedemez, hatalarından dolayı kendini bedbaht hissedemez, seks yoluyla baştan çıkarılamaz, istediğini alamadığında sinirlenemez veya depresyona giremez.

Yukarıdaki açıklamada iki farklı şey birbirine karıştırılmaktadır. Birincisi bir gerçeğe ilişkin ifadedir: Gerçekten de şimdiye kadar hiçbir makine bir sone yazamamıştır (her ne kadar prensipte böyle bir makine inşa edilebilse bile). İkincisi ise bir yoruma ilişkin bir ifadedir: Hissedilen duygular ve düşünceler nedeniyle bir sone yazmak. Jefferson burada gerçekte kendi yorumuna dayandırılan bir şeyi makineye bir bağlantı olarak sunmaktadır (her ne kadar pek çok insan aynı düşünceyi paylaşsa da). Jefferson'ın bize söylediği şey nihai olarak kendisinin bir makinenin düşünce ve duygularını delil göstermek suretiyle er geç yazacağı bir sonenin nedenini açıklamaya hazırlıklı olmadığını söylemektedir.

Bu, "sadece insanlar düşünür ve hisseder" argümanının normalde altında yatan çevrimsel mantığa iyi bir örnektir: Doğal fenomen ya da makineler yalnızca ben onlara davranışlarının

19. A. M. Turing, "Computing machinery and intelligence", *Minds and Machines* içinde.

nedenleri olarak düşünce ve duyguları temel olarak gösterdiğimde insan benzeri olacaktır. Ama ben bunu yapmam. Bu nedenle onların insan olmadıklarını kanıtlamış olurum. İnsan davranışını insanların düşünce ve duygularına referans yapmak suretiyle açıklarım. Bunu doğal fenomenler veya makineler durumunda yapmayı reddederim. Fenomenin esas özellikleri olarak ileri sürdüğüm şey onları nasıl yorumlayacağıma ilişkin kararımın izdüşümleridir.

Bu nedenle "sadece ve sadece insanların düşünce ve duygular nedeniyle hareket ettikleri"ne yönelik inanış en nihayetinde yorumlama alışkanlığımız içerisine temellendirilir. Jefferson bir insandır ve doğal olarak diğer insanların da kendisi gibi olduğunu varsaymaya eğilimlidir (başka bir deyişle kendisine isnat ettiği nitelikleri diğerlerine de isnat etmekte haklı olduğunu varsayar). Ancak Jefferson bir makine değildir. Hiç makine olmadığı için, sadece "içeriden" "bilinir" olan makine özelliklerini isnat etmek için doğal olarak bir temeli bulunmamaktadır. "Bir makine olmak nasıl hissettirir?" sorusu açıkça yalnızca bir makine tarafından cevaplanabilir ve eğer bir makine bunu cevaplasaydı insanların ona inanmak için hiçbir sebepleri ve belki de anlamak için hiçbir yetenekleri olmazdı. Wittgenstein'ın da yazmış olduğu gibi, eğer aslanlar konuşabilseydi onları anlayamazdık.

Jefferson'ın mantık tipinde nelerin yer aldığı konusunda oldukça açık olalım: İnsan davranışı yalnızca hiçbir başka davranışın ona benzememesi sebebiyle değil fakat bizim sadece insanlar hakkında özel türden tahminlerde bulunmamız ve sonuçta herhangi bir davranışa ilişkin olarak sormayacağımız davranış sorularını sormamızdan dolayı özgündür. "Dışsal" gerçekliğimizi yorum amacıyla ikiye ayırırız; ikincisine farklı kaynaklardan "bildiğimiz" özellikleri isnat ederiz.

Bu "farklı kaynaklar" "içsel" gerçeklik içerisinde yer almaktadır. Diğer insanların davranışlarını, salt cansız nesnelerin işleyişini "açıklamaya" karşılık olarak "anlama", insan olarak tanıdığımız diğer objelerin davranışlarına ilişkin kendi tanım-

larımız üzerine kendi eylemimizin nedenini açıklamak için kullandığımız yöntemi nihai olarak tahmin etmek anlamına gelmektedir. Bunları insan olarak tanımlamak ve yöntemi tahmin etmek aslında aynı şeyi ifade eder.

Bu nedenle bir nesneyi insan olarak algılamak o nesnenin bizimki ile aynı şekilde yapılandırılmış bir "iç gerçekliğe" sahip olduğunu varsaymak olarak özetlenir. Yani, nesne faaliyetlerini amaçlar belirlemekte, eylemin sonuçları olarak bir şey "ifade" etmeyi amaçlamakta, düşüncelerde eylemin gidişatını kontrol etmekte, duruma ve eylem tarafından oluşturulan değişimlere duygusal olarak tepki göstermektedir vs. Her şeyin üstünde nesnenin kendi "iç" gerçekliği üzerindeki kontrolünün bizimki gibi sınırlı olduğuna inanırız; yani, "aleni" amaçları, başka bir deyişle, gördüğü ve açıklamasını yaptığı şekliyle amaçları ile eyleminin gerçek içeriği bir bakıma mükemmelden uzaktır; eylemini yönlendiren "gerçek" güdülere ilişkin tam ve ikna edici bir açıklama verememektedir; kendi "iç" gerçekliğinin tüm içeriklerini kavramsallaştırmaya muktedir değildir. Fiilî davranış üzerine "iç" gerçekliğin etkisi ile ilgili ne zaman açıklama yapılırsa, nesnel test etmeden ziyade yalnızca söylem ve karşılıklı görüşme yoluyla yanıtlanabilecek (hiç değilse) "gerçek" sorusundan farklı olarak "hakikat" sorusu ortaya çıkar.

Bu gerçekten de diğer insanların cansız objelerden farklı varlıklar olarak tasavvur edildiği bir yoldur. "İçsel tecrübelerimiz"den dolayı bildiğimiz tüm kopya özellikler üzerine bunları temellendirmeden bunları tasavvur edebilmemiz (ya da daha ziyade "içsel" gerçekliğimize ilişkin tecrübeyi açıklama şeklimiz) konusunda çok az bir şans bulunmaktadır. En iyi ihtimalle daima insan davranışının, eylemcinin eyleminden önce ve eylemi sırasında kafasında yer alan psişik olaylar yoluyla ayırt edilebildiğini düşüneceğiz.

Neden sorusuna, insanlara veya cansız nesnelere uygulanıp uygulanamayacağına bağlı olarak farklı cevaplar bekleriz. Eğer bir tepeden bir çakıl taşı düşerse, cevaba ihtiyaç duyduğumuzdan, olayın gerçekte gerçekleştiği yerdeki olayı, başka bir deyişle

çakıl taşının düşmesini, "üretebilecek" bu kanun içerisindeki "genel kanun" ve belirli koşullar hakkında bazı bilgiler ararız. Genel kanun genellikle açıklamaya çalıştığımız olayların belirli koşulların oluşması halinde gerçekleşmeye eğilimli olduğunu anlatan tümevarımcı bir ifadedir; genel kanun başka bir deyişle sorgulanmakta olan tek bir olayın belirli bir vaka olarak resmedilebileceği düzen hakkında bize bilgi vermektedir. Örneğimizde, genel kanun yerçekimi kanunudur; ağır ve uzun süren yağmurlar veya güçlü rüzgâr ya da tiz bir ses gibi koşullar çakıl taşını yerinde tutan sürtünme veya atalete ilişkin "karşı kuvveti" yenebilen şeylerdir.

Ancak eğer yokuştan aşağı düşen John Smith ise, neden sorumuza cevap olarak yerçekimi kanununu almayız. Onun yerine, olaya "anlam kazandıracak" zihninin bazı içsel durumlarına atıfta bulunmak suretiyle düşmesini açıklamaya çalışırız. Aklı başında bir biçimde hayatının değersiz olduğu kanısına varmış ve intihar etmek suretiyle hayattan ayrılmaya karar vermiş olabilir. Veya aşkına karşılık alamayınca umutsuzluk galeyanında bu şekilde hareket etmiş olabilir. Veya yeni bir kitap için bir hikâye konusu geliştirmekle uğraşırken dalgın olabilir. Tüm bu durumlarda, John'un düşmesine zihninin görünmez derinliklerine, "amaçlar", "güdüler, "ruhsal durumlar", "duygular" vs adını verdiğimiz şeylerin içine dalarak "anlam kazandırmaya" çalışırız. Bir çakıl taşının düşmesine sebep olan nedenlere ilişkin merakımızı tatmin etmek için bu türden bir egzersiz yapma ihtiyacı duymayız.

Gerçekte eylemcinin davranışını anlamak için eylemcinin zihnindeki psişik süreç içerisindekileri kavramaya ihtiyaç duymakta mıyız? Anlama çabasına giriştiğimizde bu zihinsel süreci gerçekten de yeniden inşa ediyor muyuz? Yorumumuzu açıklarken bu zihinsel süreçlere normal olarak atıf yaptığımız doğrudur. Diğer insanların davranışlarına ilişkin kendi versiyonumuzu "şöyle düşünüyor", "onu sevmiyor", "istemiyor", "... yapmak istedi", "anlatmak istediği şey" vs gibi terimlerle açıkça ifade ederiz, bunların tümü ortağımızın zihni içerisine nüfuz

ettiğimizi, oradaki davranışının anlamını bulduğumuzu ima etmektedir. Ancak soru bunların yorumumuzu ifade etmek için kullandığımız tek terimler olup olmadığı veya gerçekte yaptığımız şeyin gerçek bir ifadesi olup olmadığıdır.

İkinci bahsedilen elbette sağduyumuzun bize önerdiğidir. Kullandığımız sözel ifadeler bizim gerçekten de diğer insanların zihinlerinde ne olduğunu, gerçekte diğer insanların ne düşündüğünü, amaçladığını, ifade ettiğini vs araştırdığımızı ve açıkladığımızı ima etmektedir. Şüpheler sadece bu inanışların temellerini analiz etmeye başladığımızda ortaya çıkmaya başlar. Sonuç olarak bizim düşündüğümüz, amaçladığımız, ifade etmek istediğimiz şeyi "bildiğimizin" farkına varırız; bu, diğer insanları yerleştirdiğimiz bu çerçevede oluşturulan "içsel" tecrübeden gelmektedir. Kendi hakkımızda bildiklerimizi onlara isnat ederiz. Gerçek şu ki, onların ne "düşündüğünü", "amaçladığını", "ifade ettiğini" bilmeyiz. Ya da en azından kendi düşünmemiz, amaçlamamız, ifade etmemiz şekilde bilmeyiz. Bildiğimiz tek şey sadece onların eylemidir, sarf ettikleri cümlelerdir, konuşmalarına eşlik eden bütünsel özelliklerdir, davranışlarının "öte dil" özellikleridir (onların kimlikleri ile ilişki içerisinde değişken olan perde ses, ses şiddeti, süre ve sessizlik ile fizyolojik olarak temellendirilmiş parametrelerin kombinasyonları; örneğin farklı derecelerdeki ses şiddeti "sıradan" olanı "sahne" fısıltısından ayırt eder).[20] Bunların hepsi ne görebileceğimiz ve duyabileceğimize atıfta bulunur. Onların düşünceleri, amaçları ve ifade ettikleri hakkında konuştuğumuzda, gördüğümüze veya duyduğumuza atıfta bulunmayız, gördüğümüz veya duyduğumuz şeyi yorumlama şeklimize atıfta bulunuruz.

Ludwig Wittgenstein'a göre, bu sağduyu temelli konuşma şekli üzücüdür, çünkü anlamanın gerçek doğasını açıklamaktan ziyade bulutlandırmaktadır. Anlama faaliyetinin gerçekte yapabileceği (ve yapması gerektiği) şeye ihtiyaç duyduğunu ileri sürer: Esas olarak "bilinemez" olan bir şeyi bilmek. Sizden bana

20. John Lyons, "Human language", Robert A. Hinde (Der.), *Non-Verbal Communication*, Cambridge University Press, Londra ve New York, 1975, içinde, s. 53.

bir kırmızı kalem vermenizi rica ettiğimde, mantıklı olarak sizden bana bir tane vermenizi beklerim. Yine de sizin kalemin "kırmızılığını" nasıl tecrübe ettiğiniz hakkında, sizin kırmızılık tecrübenizin benimkine benzeyip benzemediği hakkında bir fikrim yoktur. Ancak önemli olan bu bilginin, etkileşimimizin karşılıklı memnuniyetle gerçekleşmesi için gereksiz olduğudur. Her ikimizin de özel, iletilmeyen "kırmızılık" tecrübeleri olması gerçeğine bakılmaksızın her ikimiz de nasıl "devam edileceğini" biliriz. Gerçekten de önemli olan şey sizin ve benim "kırmızı" kelimesini aynı şekilde kullanmamızdır, başka bir deyişle her ikimiz de söz konusu ismi aynı takım nesneler için kullanırız. Bu nedenle, kırmızı bir nesneye bakarken ""ne "hissettiğinize" ilişkin endişe, benim "nasıl devam edileceğine", anlama isteğimin maddesi olan durum üzerindeki kontrole ilişkin bakış açıma göre tamamen gereksizdir. "Kırmızı" kelimesini sizin ve benim kullanışıma ilişkin "aynılık" dile ilişkin bilgimize dayanmaktadır, "kırmızılık" tecrübemizin "aynılığına" değil. Şöyle düşünün:[21]

Cümle yalnızca bir dil sisteminin üyesi olarak anlam ifade eder... İfademizin yanı sıra özel bir zihinsel eylem türünün varlığını fark etmenin bir anlamı yoktur.

Eğer "düşünme", "anlamına gelmek", "istemek" vs gibi kelimelerden oluşturduğumuz kullanımları mercek altına alırsak, bu süreçten geçmek bizi, birtakım özel vasıta içerisinde saklanan ve düşüncelerimizi ifade etme eyleminden bağımsız, özel bir düşünme eylemi aramaktan kurtarır...

Bize göre bir ifadenin anlamı, gerçekleştirdiğimiz kullanım ile karakterize edilir. Anlam ifadeye zihinsel bir refakat değildir. Bu nedenle ifadenin kullanımını gerekçelendirmek için felsefi tartışmalarda sıklıkla duyduğumuz, "Sanırım bununla şunu ifade ediyorum" veya "Eminim bununla bir şey ifade ediyorum" ifadesi bize göre bir gerekçe değildir. "Ne demek istiyorsun?"

---

21. Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, BlackwelJ, Oxford, 1975 [Barnes & Noble, New York, 1969], s. 42, 43, 65 [*Mavi Kitap Kahverengi Kitap*, Çev. Doğan Şahiner, İş Bankası Kültür Yay., 2007].

diye sorarız, başka bir deyişle, "Bu İfadeyi nasıl kullanıyorsun?" diye sorarız.

Böylece bir cümleyi bir dilin bir parçası (veya sembolik bir sistemin parçası olduğu için bir sembol olarak) olduğu için anlarız, cümle ile ona eşlik etmiş olan konuşmacının niyeti arasındaki görünmez bağı sezgisel olarak kavradığımız için değil. İletişimin vazgeçilmez şartı olan bu anlama, dile ilişkin bilgimiz (veya bilgi eksikliğimiz) tarafından garanti edilmektedir (veya edilmemektedir).

Ancak dilin bir ifade aracı olarak, tüm pratik olarak sınırsız zenginliğine bakılmaksızın, ne kadar kifayetsiz olduğunu biliriz. Eğer, "anlaşılmak"" gerçekten de önemli ise ancak aynı zamanda bunun kolay olmadığının farkında isek, sıklıkla "kelimelerle mücadele ederiz" ve kelimelerin zararlı ikianlamlılıklarından umutsuzluğa düşeriz. En dikkatli biçimde seçilmiş kelimelerin bile ifade etmek istediğimiz temeli tam anlamıyla kapsayamayacağını, sınırlarının bulanık olduğunu ve kolayca sınıflandırılamayan ve ifade edilebilir olanın sınırlarında kalmaya mahkûm kalıntılar bıraktıklarının farkına varırız. Yine Wittgenstein' sözleriyle:[22]

> "Bir kelimenin açıklaması yoluyla sorulduğunda vermeye hazır olduğumuz açıklamayı kastediyor olabiliriz. Yani, eğer herhangi bir açıklama vermeye hazır isek, çoğu durumda hazır değilizdir. Bu bağlamda pek çok kelimenin katı bir anlamı bulunmamaktadır. Ancak bu bir kusur değildir. Bir kusur olduğunu düşünmek okuma lambamın ışığının keskin bir sınırı olmadığı için gerçek bir ışık olmadığını söylemek gibidir."

Bu gerçekten de muhteşem bir örneksemedir. Kelimeler tecrübelerimizin parçaları üzerine ışık tutan lambalardır. Doğal dillerin kelimeleri, doğal atmosferik koşullardaki ışık gibi, keskin sınırlara sahip değildir. Işık huzmelerini parlak bir şekilde ışıklandırılmış alanlarda karanlığın içerisine gittikçe eriyen bir gölgeli alanın etrafında dağıtan atmosfer gibi, doğal dilimiz-

22. A.g.e., s. 27.

deki kelimeler de tecrübelerimizin bazı parçalarına keskin bir ferahlık sağlamakta olup, aydınlattıkları resmin açıklığı odak noktasından uzaklaştıkça azalmaktadır. Atmosferi olmayan bir gezegende yarı gölgeler olmaz. Sınırlı ve tamamen kontrol edilen bilimsel deney "tecrübesi"nin açıklanmasına yönelik olarak tasarlanmış bir yapay dil içerisinde kavramsal sınırların mükemmel açıklığını başarmak belki de mümkündür. Ancak doğal dillerde bu tür bir açıklığa erişmek mümkün değildir. Bu Wittgenstein'ın analojisine önem katmaktadır. Bu analoji yardımıyla ışığın bulanık sınırlarının okuma lambasının bir "ışık" olarak kullanımını kaybettirmeyeceği gibi, katı tanımlayıcı bir anlamın olmaması kelimelerin faydalı iletişim araçları olmadığını göstermez.

Bunun tersi de doğrudur. Tüm belirsizlikten arınmış bir dil yalnızca tüm üyelerin aynı göreceli olarak dar eylem gruplarına katıldığı ve sadece tamamen "somutlaştırılmış" bu eylemlerin nitelikleri münasebetiyle katıldığı bir grup tarafından kullanılabilir, başka bir deyişle, ilgili anlamları tek bir belirlenmiş tanımlamaya indirgenmiştir. Bu, yüksek seviyede yapılandırılmış bilimlere ait resmî dillerin nasıl haklı bir biçimde övündükleri tartışmasızlığı elde ettiklerini gösterir. Ancak bu aynı zamanda bu dillerin hiçbirinin daha az katı bir biçimde kontrol edildiği durumlarda ve bu belirli dilin kendilerinin fark etmelerine olanak sağlayan niteliklerin ötesine bakmak için "eğitilmiş ehliyetsizliği" olmayan insanlar tarafından iletişime yönelik olarak kullanılmak üzere yeterli derecede esnek ve kalıplanabilir olmamasının nedenidir. Diğer insanlar ve diğer durumlarda yalnızca bulanık sınırları olan çokanlamlı kelimelerden oluşan bir dil iletişim aracı olarak kullanılabilir.

Rica etmiş olduğum söz konusu kımızı kalemin sizin ve benim kırmızılığa ilişkin tecrübemizin aynı olması nedeniyle bana verilmesini değil (ama bu tecrübelerin içeriklerini hiçbir kelime kümesi tam anlamıyla iletemiyorsa bunu nereden bilebilirim?) fakat umudumun yerine getirilmesinin söz konusu tanıma bağlı olmamasını umabilirim. Aslında sizin ve benim

"kırmızı", "kalem" ve "vermek" kelimesinin kullanım yoluna ilişkin bilgimize bağlıdır. Başarılı iletişim ihtimali, başka bir deyişle, yanlış anlama tecrübesi fırsatını bize vermeyen etkileşim, şu veya bu eylemcinin "içerisinde" onlara eşlik etmekte olan özel, sübjektif, kendine özgü "zihinsel durumlar"dan kullandığımız sembolleri ayırma yeteneğimize bağlıdır; bu zihinsel durumlar arasındaki muhtemel farklılıklardan bağımsız olarak kullanılmalarını sağlamaya bağlıdır.

Sosyolojik olarak, bir sembolün anlamını sorunsuz bir biçimde kavrayabilmek için, "kişi onu kullandığında aslında neyi kastetmiş olduğunu" bilmemize gerek duymayız. Gerçekten ihtiyaç duyduğumuz şey sembolün yaygın olarak içinde kullanıldığı içerik ile yaygın olarak ilişkilendirildiği davranış türüdür. Bir sembolü anlama, onu kullanıcının bilinmeyen amaçlarına atfetmeyi değil, halka ait olarak temellendirilmiş kullanımlarına atıfta bulunmayı içermektedir. Wittgenstein'ın sözleriyle, bir dili anlamak "bir yaşam şeklini" bilmek anlamına gelmektedir. Buna karşılık, "Anlamıyorum" dediğimde, diğer kişinin zihninin sırrına varılamaz derinliklerine nüfuz edememe halime değil fakat söz konusu sembolün bir parçası olduğu yaşam şeklinin sübjektif garipliğine atıf yapmaktayım.

Bu gariplik kendini pek çok seviyede gösterebilir ve buna göre anlama eksikliği sosyal organizasyonun çeşitli seviyelerinde ortaya çıkabilir. Sıklıkla "Anlamıyorum" ibaresi bireyler arasındaki iletişimde yer alan sıkıntılara atıfta bulunur. Birbirine oldukça yakın olan arkadaşlar kendilerinden başka kimsenin anlamayacağı ipuçları ve imalardan oluşan hermetik bir sistem geliştirebilirler; her ne kadar fiziksel olarak erişilebilir olsa da, bu semboller semantik olarak diğer insanlara uzak kalır. Organizasyonunun hiyerarşisinde daha yüksek bir pozisyona terfi etmiş olan kişinin "yüksek mevkide" kendisinden kaçmayan karşılıklı mübadele edilen sessizlikler ve kelimelerin anlamı nezdinde pek çok sayıda hata yapması muhtemeldir. Bir etnolog daha önceki bilgisinin tamamına ilişkin evveliyata karşı hiçbir anlam ifade etmeyen garip bir tören önünde afallamış bir vaziyette durur.

Birbirinden farklı görünen bu üç olayın tümü aslında aynı konunun varyasyonlarıdır: "Garip" şekli içeren durum üzerinde olası bir kontrol oluşturacak kadar yeterli veri olmaksızın bir "yaşam şekli" bir diğeri ile karşılaşmaktadır.

Bununla karşılaştığımızda, davranışları bize açıklanamaz gelen insanların düşünme yöntemleri, amaçları, değerlerine erişebilmek için semboller aracılığıyla nüfuz etmek suretiyle açıklama yapmaya eğilimli oluruz (yukarıda belirtilen sebeplerle). Eğer teknik terminolojinin farkında olsaydık, söz konusu görevi o insanların düşündüklerini düşünmek ve duygularını hissetmeye yönelik bir çaba olan "empati" olarak dile getirirdik. Ancak artık bunun mümkün olmadığını biliyoruz; ya da daha ziyade "kendimi onun zihnine sokmak" olarak aldığımız şeyin yalnızca kendi iç gözlemsel tecrübemize atıfta bulunmak suretiyle, aleni davranışın sonsuza kadar bir yorumu olarak kalacağını biliyoruz. Bu, garip hayat şekilleri arasındaki bariyerin geçirimsiz olmaya mahkûm olduğu anlamına mı gelmektedir? Leicester'dan Batı Hindistanlı bir çocuğu anlayabilmek için, Leicester'dan Batı Hindistanlı bir çocuk olmam gerekir fakat Leicester'dan Batı Hindistanlı bir çocuk gibi olamam. Bu nedenle Leicester'dan Batı Hindistanlı bir çocuğu anlayamam. Uslamlama hatasız görünmektedir.

Ancak asıl konu bu ilk öncülün yanlış olduğudur. Leicester'dan Batı Hindistanlı bir çocuğu anlayabilmek için, Leicester'dan Batı Hindistanlı bir çocuk olmam gerekmemektedir. Ben karım değilim, ne de arkadaşım Micheal'ım yine de birbirimizi gayet iyi anlayabiliyoruz. En azından birbirimizle iletişim kurmakta ve yanlış anlamalar oluştuğunda bunları çözüme kavuşturmakta hiçbir zaman herhangi bir zorluk yaşamıyoruz. Bir bakıma anlama diğerlerinin "duygularını hissetmek" ve "düşüncelerini düşünmek" hakkında değildir, fakat bir yaşam şekli içerisinde paylaşmaktır. Veya yabancı yaşam formları ile şimdiye dek olan bir karşılaşma halinde, bir önceki iki yaşam şeklini kendisine ait alt şekillermiş gibi bütünleştirecek "daha yüksek bir düzen"den oluşan bir yaşam şekli inşa etmekle ilgi-

lidir. Daha yüksek düzene ait bu yaşam şekli daha önceki iki şeklin birbirinin durumlarına ait unsurlar haline geldikleri tüm "bitişik noktaları" içerecektir.

Daha yüksek bir düzene ait bir yaşam şeklinin bu şekilde oluşturulmasında başlangıçta yabancı olan yaşam şekilleri arasındaki anlama problemini ifade ederken, tarihsel ve etnografik araştırmanın görevleri ve sınırlamalarına ilişkin Claude Levi-Strauss'un fikirlerini takip etmekteyim. Tarihçiler ve etnologlar zaman veya mekân tarafından ayrılmış yaşam şekilleri arasındaki iletişim görevi ile yüzleşen iki meslektir. Aynı zamanda, bu görevi toplum için yerine getirme zorunluluğu olan iki meslektir; ilişki dağılımı sürecinde uzak mesafelerden gelen yeni komşuların birbirlerinin hayatlarını paylaşmak suretiyle "birbirlerini tanımaları" durumunda normalde olduğu şekilde "aslında" henüz gerçekleştirilememiş çevrilebilirliği üretmek için mücadele ederler. Tarihçiler ve etnologlar belki de görevlerinin doğası gereği "tek başına" ve salt entelektüel çaba ile anlamayı başarma zorunluluğu olan tek insanlardır ("antropoloji dışarıdan görüldüğü üzere kültür bilimidir"). Bu nedenle çalışmalarının içeriğinde, anlama, sıklıkla teorik bir problem olarak görünmekte ve en genel metodolojik terimler içerisinde tartışılmaya eğilimli olmaktadır. Yine bu sebeple enine boyuna düşünmeleri söz konusu sorunları ele almak için daha az coşkulu olan diğer sosyal bilimcilerin uygulamalarına ışık tutabilirler:[23]

Hem tarih hem de etnografya yaşamakta olduğumuzdan başka toplumlar ile ilgilidir. Bu iki disiplinin amacını oluşturan şey nedir? Araştırılan toplumda gerçekleşmiş olanın veya gerçekleşmekte olanın tam bir yeniden yapılandırılması mıdır? Bunu ileri sürmek, her iki vakada da araştırmacının betimlemelerinden topyekûn olarak farklılık gösteren ve grubun her bir

23. Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, cilt 2, Çev. Monique Layton, Ailen Lane, Londra, 1977 [Basic, New York, 1976], s. 55. Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, Çev. C. Jacobson and B. G. Schoeph, Basic, New York, 1963 [Ailen Lane, Londra, 1968], s. 17 [*Yapısal Antropoloji*, Çev. Adnan Kahiloğulları, İmge Kitabevi Yay., 2012].

üyesi için farklılık gösteren betimleme sistemlerini ele aldığımızı unutmak demektir. En iyi etnografik araştırma asla okuyucuyu bir yerli haline getirmeyecektir. Bir aristokratın yaşadığı 1789 tarihli Fransız İhtilali, Michelet veya Taine tarafından yaşanan 1789 Fransız İhtilalinin aynısını teşkil eden fenomen değildir. Tarihçi ve etnografın yapabileceği ve bunların her ikisinden de yapmalarını bekleyeceğimiz tek şey belirli bir tecrübeyi daha genel bir tecrübenin boyutlarına genişletmektir ki bu durumda da tecrübe başka bir çağ veya başka bir ülkenin insanları için erişilebilir bir tecrübe haline gelmektedir.

Yani, kişi yabancı yaşam şekillerini sanki "içeriden" biriymiş gibi" diğerlerinin kendine özgürlükleri içerisine kendisini daldırarak veya tekrar yaşayarak değil fakat tam tersi bir strateji izlemek suretiyle anlamayı başarabilir: Özel olanın içinde genel olanı saptayarak, yabancının tecrübesi ile kendi tecrübesini her birine "anlam ifade edecek" daha geniş bir sistem oluşturmak suretiyle genişletmek.

Bu teklife olağan itiraz, ileri sürdüğü stratejinin kaçınılmaz olarak yabancı yaşam şeklinin özünde olan anlamı "tahrif edeceğidir". Argüman şöyle devam etmektedir; anlam şekiller arasındaki iletişimin bir ürünü, anlama çabasının nihai sonucu değildir, fakat onu anlama ihtiyacı ortaya çıkmadan önce bile yabancı yaşam şekli içerisinde (uzak geçmiş, uzak kültür) varolan bir şeydir. Bu anlam "üyeleri" tarafından çağ veya kültür üzerine ihsan edilmiştir. Bu nedenle anlamı ortaya çıkarmak, söz konusu üyelerin betimlemelerini sadık bir biçimde keşfetmek ve kaydetmek anlamına gelmektedir. Zaten bu itirazla karşılaşmıştık. Bunun bir bütün olarak, günlük, sıradan anlama yoluyla etkileşim olarak görüldüğü kadarıyla hayali bir endişe olduğunu gördük (Bana kırmızı bir kalem bulmamda yardımcı olmanızı rica ettiğimde bu benim kırmızılığa ilişkin olarak bildiğim tek betimlememdir). Söz konusu yabancı zamanlar ve kültürlerin anlamlarının araştırılması olduğunda bu endişe daha ciddi ve gerçek midir?

Levi-Strauss Kwakiutl kültürü hakkında bilgi edinmek için Boas'ı New York'a davet edilen Kwakiutl Yerlisini hatırlatmaktadır. Bu Yerli:[24]

Gökdelenlerin panoraması ve arabalar tarafından yarılan ve yol açılan sokaklar karşısında oldukça kayıtsızdı. Tüm entelektüel merakını Times Meydanı'nda o zamanda sergilenmekte olan cücelere, devlere ve sakallı hanımlara, parayla çalışan otomatik makinelere ve merdiven tırabzanlarını süsleyen pirinç toplara saklamıştı. Şu anda açıklayamayacağım nedenlerle, tüm bu şeyler kendi kültürüne meydan okumaktaydı ve kendi kültürümüzün belirli yönlerinde tanımaya çalıştığı şey işte bu kültürdü.

Bu, özellikle anlayışsız olan bir zihne, bir kültürel gerçeklikte neyin "gerçekten" önemli olduğuna kör olmaya eğitilmiş bir göze ilişkin bir vaka mıdır? Ya da daha ziyade bu bizim her zaman yaptığımız ancak olağan rollerin değişmesi halinde garip gelen bir olay mıdır? Fenomeni sadece tecrübelerimizin biri beklentiye girmeye ve afallamamaya hazırladığı şeylere uyduğunda (veya bunları uygun olarak sunmayı başardığımızda) anlaşılabilir buluruz. Çağdaşlarının yalnızca görünmez olabildiği olayların gerçek "sınıfsal" anlamını kadim çağlar içerisinde kazıp çıkarıyoruz. Anlamlarını kavramak için insan ilişkilerinin geçmiş yumaklarının dinamiğine bir çözüm getirmekle yükümlüyüz; bu da yine yalnızca "tarihin dışında" sübjektif olarak yaşamış olan jenerasyonlar için anlaşılmaz olan bir niteliktir. Modern totemcilik çalışmasının kısa tarihindeki âdetlerin değişmesinden bahsederken, Levi-Strauss "totemcilik teorisinin "kendi içerisinde" değil, "bizim için" oluşturulduğunu ve şu andaki mevcut formundaki hiçbir şeyin, bunun benzer bir illüzyondan ilerlemeyeceğinin garantisi vermediğini ileri sürmüştür.[25] Benzer şekilde, şimdimiz kültürel ürünler ilgili anlamlara gebe iken mitlerle bir anlaşmaya varmaktadır, bu Frazer veya Levy-Bruhl kadar şiddetli bir biçimde bilim insanları tarafından uzun

24. Claude Levi-Strauss, *The Scope of Anthropology*, Çev. S. O. ve R. A. Paul, Cape, Londra, 1967 [Grossman, New York, 1968], s. 44.
25. A.g.e., s. 45.

yıllar önce alınana, o kadar ters bir yaklaşımdır ki en azından bir dereceye kadar bu yalnızca sürrealist devrim yoluyla başarılmış duyarlılığımızın değişmesi sayesinde olası hale gelmiş bir başarı değil midir? Ve eğer artık uzak kültürleri ziyaret ederken merdiven tırabzanlarını süsleyen pirinç toplarla değil de daha ziyade gündelik rutinlerle ilgileniyorsak, bu, rutinin gizemliliği ve olağan olanın garipliğini bizim için açıklığa kavuşturan kendi iç gelişimimizin bir yan ürünüdür.

Etnoloğun uygulamasında, Levi-Straus bize şöyle demektedir:[26]

> "Araştırmasının sonunda söz konusu olan ne kendisidir ne de karşılaştığı diğeridir. En ziyade diğeri üzerinde kendisine ait üst düşüm yoluyla Mauss'un daha evrensel olduğunu ve hatta daha fazla gerçeklik içerdiğini göstermiş olduğu genel işlevselliğin gerçekleri adını verdiklerini açığa çıkarmayı ileri sürebilir."

Kendi belirli yaşam şeklini unutmaktan ziyade (sıklıkla hatalı olarak düşündüğü gibi), etnolog (veya tarihçi) yalnızca kendisinin ve yabancı kültürün iki özelliği içerisinde saklı olan geneli göz önüne sermek yoluyla başka bir form anlamını kavrayabilir. Bunu yaparak, kendi kültürü sorumluluktan ziyade kıymetli bir şeydir. Kendisine diğerinden yeterince uzak bir biçimde, incelemesi altında olandan farklı olarak, yansıtılan "genel işlevsellik gerçekleri"ni büyütmenin yanı sıra onları görünür kılmak için de gerekli olan bir bayrak direği sunan şey kendi kültürüdür. Etnoloğun (veya tarihçinin) kendi yaşam şekli ile araştırılmakta olan yaşam şekli arasındaki uzaklık ne kadar genişse, anlama için gerekli olabilecek ve anlama yolculuğunda açıklığa kavuşturulabilecek insan hayatının genel özellikleri de o kadar fazladır.

Levi-Strauss burada etnografik veya tarihsel araştırmaya ilişkin ustalıklı bir metodoloji inşa etme çabasında değildir. Yapmaya çalıştığı şey alışılmadık ve "pratik olarak bağlı olmayan" yaşam şeklini anlamaya ilişkin herhangi bir çabaya özgü yapıyı açığa çıkarmaktır. Acınacak haldeki alışkanlıklarımızı

---

26. A.g.e., s. 15.

değiştirmek için şimdiye dek ihmal edilmiş olan yöntemlerde ustalaşmamız gerekmemektedir; daha ziyade her zaman ve kaçınılmaz olarak herhangi bir şekilde gerçekleştirmiş olduğumuz şeyin farkında olmamız gerekmektedir. Basitçe başka bir anlama yolu bulunmamaktadır. Levi-Strauss'un sözleriyle zaman içerisinde tarihin bizden uzaklaşması için ya da düşüncede bizim ondan uzaklaşmamız için, içselleştirmeyi bırakması ve anlaşılırlığını kaybetmesi için, "geçici bir içselliğe bağlanan suni bir anlaşılabilirlik" yeterlidir.[27] İçselliğe bağlanmış anlaşılabilirlik (tanım gereği geçici olarak) "üyelerin" anlaşılabilirliği, hiçbir zaman dikkat odağı haline gelmediği şekilde varlığını sürdürdüğünden sunidir. Buna dışarıdan yanlış anlama acısını tecrübe etmemiş olan insanlara baktığımızda anlaşılabilirlik deriz; bu insanlar böyle bir kolaylık içerisinde gerçeklikleri etrafında hareket ettiklerinden ve yanlış anlamadan asla şikâyet etmediklerinden, açıkça "anlamalıdırlar". Bu nedenle, bu garip bir anlaşılabilirliktir; ihtiyacı hissedilmeyene kadar elde tutulan bir anlaşılabilirliktir. Bu tür bir "içsellik" içerisine daldığımda, kendimi ondan uzaklaştırmak benim gücümün ötesindedir. Yapabileceğim en fazla şey:[28]

> "(Farklı bir kayıt içerisinde) son derece tam ve yoğun bir şekilde yaşadığım şeyi bir mit olduğunu bilmektedir; yüzyıl sonraki gelecekte yaşayan insanlar için ve belki de bir kaç sene sonraki ben için bir mit olarak görünecektir ve belki de gelecek bin yılda yaşayacak olan insanların tamamına hiç görünmeyecektir."

Üyelere verilen anlaşılabilirlik türü, tıpkı doğal habitatında sebatkâr ve çok yönlü olan bir derin deniz balığının bir laboratuvar tankına alındığında yaşayamaması gibi, "objektif anlama" aracına dönüştürülmeye çalışıldığında bu girişimden sağ çıkamaz. Herhangi bir tarihsel çağın onu yaşayanlar için olağan

---

27. Claude Levi-Strauss, *The Savage Mind*, University of Chicago Press, Chicago [Weidenfeld & Nicolson, Londra], 1966, s. 255 [*Yaban Düşünce*, Çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yay., 2000].
28. A.g.e.

hale gelmesindeki bütünlük bir yabancı olarak bakıldığında ortadan kaybolmaktadır; çok sayıda gerçeğe bölünmekte ve bunlar arasında anlamları olarak nitelendirdiğimiz bağlantılar artık saf öz kanıtın keyfini çıkaramamaktadır. Geçmişin bana sunmakta olduğu ham veri yığınından bir anlam çıkarmak için ilk olarak bir seçim operasyonu yapmam gerekir:[29]

Tarih, anlam peşinde olmasından ötürü, bölgeleri, dönemleri, insan gruplarını ve bu gruplardaki bireyleri seçmeye ve bunlara bir fon olarak kullanılmak için zar zor yeterliliğe sahip olan bir devamlılığa karşı devam etmeyen figürler olarak dikkat çekmeye mahkûmdur... Tarihi mümkün kılan şey belirli bir dönem için olayları muhtemelen tecrübe etmemiş ve hatta bu olayları pek çok yüzyıllık aralıklarla inceleyen bireylere ilişkin bir olasılığa yönelik yaklaşık olarak aynı öneme sahip olmak üzere bulunan olayların altkümesidir. Bu nedenle tarih asla tarih değildir, bir şey için, bir şeye yönelik tarihtir.

Neye yönelik tarih? Anlama çabasıyla meşgul olan insanlar tarafından idame ettirilen anlamsızlık modeli için tarih. Anlamaya yalnızca anlamını yakalamak istedikleri ile kendilerine ait olan çağın tecrübeleri arasındaki en ufak ortak paydayı bulmaya çalışmak suretiyle erişebilirler. Her ne kadar küçük olsa da, bu ortak payda orijinal olan ikilinin hiçbirinden asla daha küçük olamaz.

Salt devrimsel "hükümsüz kılma"dan ziyade bu "genelleştirme" hermenötiklerin meydan okumasıyla sosyal bilimlerin devam eden mücadelesine yapısalcılık yoluyla gerçekleştirilen en önemli katkı olan yabancı yaşam şekli ile temasa geçebilmenin tek yoludur. Bu nokta son yıllarda Anthony Giddens tarafından zorla ortaya konulmuş ve tüm anlama ilişkin endemik göreceliliğin (belirli bir yaşam şekline ilişkin "içselliği") yorumun göreceliliği ile sonuçlanmak zorunda olmadığı tezi lehine güçlü bir argüman olarak gösterilmektedir. Giddens haklı olarak Wittgenstein'ın bazı aşırı coşkulu yorumcularını

29. A.g.e., s. 257.

anlam evrenlerine "kendi kendine yeten" veya aracısız olarak yaklaşmalarına yönelik olarak kınamaktadır (Winch başta olmak üzere).[30] Winch, Giddens'ın sözleriyle, hayat şekillerinin içsel birliğini abartmaktadır "ve sonuç olarak faklı anlam çerçevelerine aracılık edilmesi probleminin analizin başlangıç noktası olarak ele alınmak zorunda olduğunu kabul etmemektedir."[31] Bu tür bir aracılık, daha önce de görmüş olduğumuz üzere, karşılıklı kavrama görevinde birbirleriyle yüzleşen iki yaşam şeklinden daha geniş veya daha genel bir analiz seviyesinden kaynaklanabilir. Günlük etkileşimin inşa edildiği dünyevi anlama halihazırda, kavranması paylaşılan nesnelleştirilmiş referans noktalarına ilişkin olarak, bu türden bir gerçekçi olarak başarılmış aracılık (veya daha ziyade genelleştirme) üzerine temellenmektedir; bu referans noktaları anlamanın her eyleminin altında yatması gereken yorumlayıcı planı oluşturmaktadır. Sosyoloji ve aslında tüm "anlama" bilimleri tarafından yaratılan yorumlayıcı planlar ayrımı sosyal bilim söylemi şekli almalarındandır. Kişinin kendi ve yabancı yaşam şekillerini kapsayan, sosyoloğun kendisine ait olanın çarpıtılmış veya çocuksu versiyonu olarak reddetmek yerine, sosyoloğun yabancı yaşam şeklini anlamasını sağlayan, yabancı konusu içerisinde romantik "derinliklere dalma" durumundan ziyade bu yorumlayıcı planın mevcudiyetidir.

Yapısalcılar tarafından izah edilen genelleştirme aramakta olduğumuz etno merkezci benlik ve göreceli alçakgönüllülüğün çifte tehlikelerinden kaçış temin eder görünmektedir.

Gördüğümüz üzere, hermenötiklerin meydan okumasına sosyal bilimciler tarafından verilen çeşitli cevaplar (her şeyin üstünde tarih yazarlığı çalışmasına metodolojik bir yaklaşım olarak geliştirilmiş) en iyi şekilde bu gerçekliğin objektif (evrensel olarak kabul edilebilir ve/veya sabit olarak bağlayıcı olan) tanımına ilişkin kazanç ile sosyal gerçekliğin esasen sübjektif

30. Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method,* Hutchinson, Londra [Basic, New York], 1976, s. 18 [*Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Çev. Bekir Balkız, Ümit Tatlıcan, Sentez Yay., 2013].
31. A.g.e., s. 158.

doğasının tanınmasını uzlaştırma çabaları olarak anlaşılabilir. Geniş ölçüde bu uzlaşmanın, empati, "yeniden yaşama", "yeniden tecrübe etme" veya bireysel psişenin erişilemez "içyapısına" aksi şekilde derinine inme olmaksızın sosyal fenomenin anlamını kavramanın mümkün olduğunun gösterilmesine bağlı olduğu kabul edilmiştir.

Aynı dürtü ile harekete geçirilerek, cevaplar belirleyici olarak seçtikleri faktörlerde farklılık göstermiştir. Açık arayla en radikal olanı ise "tarihselci" ile "rasyonalist" stratejiler arasındaki ayrılıktır. Birincisi, toplumun halihazırda başarılı olduğu veya yaklaşan değişimlerinin bir sonucu olarak "evrensel öznelerarasılık" çağının ilerleyişi olarak sayılmıştır. Ancak bunlar, bu beklentinin gerçeğe dönüşmesi haricinde, bir bakıma daha az kesin olan ancak belki de daha az lehe olan tarihsel durumlarda elde edilebilir daha gerçekçi yorumlayıcı bir konsensüs için çok az pratik önerilerde bulunabilmiştir. İkincisi ise umutlarını kendi mantığına ve daha geniş çaplı tarihsel gelişim değişikliklerinden daha fazla bağımsız olarak tabi olmak suretiyle tamamen analitik mantığa yerleştirmiştir. Ancak bu söz konusu mantık her ne kadar incelikli ve metodolojik olarak zarif olsa da sosyal konsensüs içerisinde yeniden geri beslemesi yapılabilir ve böylece yorumlayıcı konsensüsün tanıtımına katkıda bulunabilir olan bu mantığın bulguları anlamında yolu göstermekte başarısız olmuştur. Her iki strateji de gerçek anlamanın elde edilmesini dünyevi, sağduyulu anlamanın kaynakları ve mevzularından esasen ayrı olarak görmüştür; her ikisi de sağduyunun eleştirilmesinin en önemli görevleri olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak her ikisi de eleştirdikleri sağduyu ile pratik bir diyalog kurmakta başarısız olmuşlar ve bu nedenle pratik anlamayı yalnızca yorum ve gerçek teorisinin bir problemi olarak ele alabilmişlerdir.

Bu günlük yaşamın rutin anlaması ile iletişim eksikliği varoluşçu olarak ilham verilmiş eleştiri yoluyla hermenötik meydan okumaya karşı verilen tarihselci ve rasyonalist cevaplar aleyhinde kullanılmıştır. Bu eleştiri bilimsel ve dünyevi anlama arasındaki niteliksel ayrımı reddetmiş ve teorinin görevini dünyevi anla-

manın eriştiği yöntemin araştırılmasına indirgemiştir; başka bir deyişle, dünyevi anlamanın "üretken dilbilgisi" üzerindeki yansımaya indirgemiştir. Ancak, rutin ve olağan olana yönelik yenilenmiş ilgi varoluş kavramındaki gerçek probleminin sarsılmasına yol açmıştır. Anlamayı günlük hayatın bir işi olarak farz eden yaklaşımlar, yorum ve gerçeği, toplumsal konsensüse ilişkin sadece pratik, devam eden bir başarı olarak ele almaktadır.

Varoluşçu eleştirinin anlama problemine dair kalıcı katkısı, anlamayı toplumsal anlaşmadaki rahatsızlıklardan kaynaklanan bir görev olarak teşhir etmesiydi. Anlama bir problem olarak, başka bir deyişle (a) Davranışa yönelik ipuçları veya yönlerin kuşkulu olması, (b) Bu ikianlamlılığın ortadan kaldırılmasının (başka bir deyişle "nasıl devam edileceğine" dair bilginin kazanılması) bu ipuçları veya yönlerin kabul edilen yorumunun idrak edilmesine bağlı gibi görünmesi, (c) Bu anlaşmaya otonom süjeler olarak tanınan diğerleri ile karşılıklı görüşmeler yoluyla ulaşılması halinde düşünce ürünü olmadan çözülemeyen bir görev olarak ortaya çıkmaktadır. Anlamaya ilişkin mesele, kısacası, göreceli eşitlik ve demokratik davranış kurallarının sözümona gözleminin şartlarında ortaya çıkan anlaşmazlığa cevap olarak gelmektedir.

Tartışmaya varoluşçu ve yapısalcı katkılara ilişkin araştırmamızdan, sorunsuz, düşünce ürünü olmayan anlaşmanın "yaşan şekli" -toplumsal olarak paylaşılan yaşam tecrübesi ve toplumsal olarak desteklenen dil- içerisine paylaşımlı katılım sayesinde elde edilebilir olduğu sonucuna varılabilir. Müzakere edilmiş anlaşma, ilgili tarafların içinde yerleşik olduğu yaşam şekilleri birbirinden farklı olduğunda gereklidir. Alakalı olan her iki veya daha fazla yaşam şeklinin gelişmesinden oluşmaktadır; başarılı olursa, yeni ve daha geniş bir yaşam şeklinin oluşturulması sonucunu verir; toplumsal olarak kabul edilen anlamanın gelişimi hükümsüz kılmaktan ziyade ardışık yaşam şekillerinin genelleştirilmesini içerir.

Ancak anlaşmanın (veya toplumsal konsensüsün) gerçekleştirilmesine dair kurallar gerçeğin arayışına rehberlik eden

kurallar ile aynı değildir; objektif veya gerçek anlamanın problemi bu nedenle konsensüsün problemi içerisine yıkılamaz. Objektif anlama dayatılan konsensüse karşı bir himaye, toplumsal müzakerenin kabul edilmeyen sonucuna karşı bir itiraz olarak aranmaktadır. Objektif anlama bir bakıma sözleşmenin pratik şartları üzerindeki kontrolün vekili olarak aranmaktadır. Toplumsal konsensüsten basit bir biçimde farklı olarak objektif anlamaya yönelik istek, müzakere sürecinin altında yatan hâkimiyet yapısı yoluyla eşitlik ve demokrasi üzerine dayatılan kısıtlamalar aracılığıyla oluşturulur.

Karşılıklı mutabakata dayalı olanın aksine, objektif anlamanın elde edilmesine rehberlik eden kuralların, bu nedenle, müzakerede yer alan yaşam şekillerinin geçek eşitliği ve işlemlerin gerçek demokrasisine dair şartlar üzerine odaklanması gerekecektir. Gerçeğin elde edilmesine ilişkin kurallar, her şeyden öte, içerisinde toplumsal anlaşmanın yer aldığı pratik şartların eksikliklerinin ifşa edilmesine ve dolayısıyla bu anlaşmanın ifşa edilmesinin objektif anlama idealine yetersiz gelmesine olanak sağlayan eleştiri kurallarıdır. Bilimsel faaliyetin tüm yöntemleri gibi gerçeğin elde edilmesine ilişkin kurallar da sadece eleştirinin bir yöntemi olarak tasarlanabilir. Bu konuyu son bölümde ispatlamaya çalışacağız.

10
Uzlaşı ve Hakikat

"İbn Rüşd'ün Arayışı (Averroës›s Search)"[1] adlı kısa hikâyede, büyük Latin Amerikalı yazar Jorge Luis Borges, başarısız olan bir anlama durumunu düşünmektedir; yenilgiye uğramış bir anlama çabası. Bu durumda zekânın gücüne karşı koyan, ne evrenin çetrefili olması ne de onun çelişkili yorumlara kötü şöhretli kabul etme isteğidir. Bu yenilgiden sorumlu olan, zekânın kendisinin taraflılığı, diğer şeylerden çok bazı şeyleri görme eğilimidir. Ne kadar güçlü olursa olsun her türlü zekâ, kendi geçmişiyle yüklenmiş kendi işine koyulur; bu geçmiş eşzamanlı olarak kendisinin yükümlülüğü ve varlığıdır. Geçmişi sayesin-

1. Jorge Luis Borges, *Labyrinths*, Penguin, Harmondsworth, 1970.

de, zekâ görebilir; onun yüzünden, kısmi olarak kör kalmaya mahkûmdur.

İbn Rüşd'ünki, "bir Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamayı kendisine vazife edinen Canterbury başpiskoposun; daha sonra, filozofun taşını arayan simyacıların; daha sonra, açının faydasız üçe ayırıcısının veya çemberin karelere bölücüsünün" hikâyesi değildir. Bu sözümona kahramanlar, aradıkları yolların insanlara sonsuza kadar kapalı olduğunun henüz farkında olmadan, tabiri caizse, tümüyle insan türünün temsilcisi olarak kendi kaybedilmiş harplerine katılmışlardır. Onların yenilgisi, tabiri caizse, bir tür çapında önem arz eder; bazı görevleri gerçekdışı olarak yaftalar ki bu karar sonsuza dek geçerli kalacaktır. İbn Rüşd'ün hikâyesi farklıdır; bu hikâye, "diğerlerine değil de kendisine yasaklanan bir amaca yönelen bir adamın durumunu" anlatır. Dahası İbn Rüşd'ün yenilgisi hiçbir ölçüde kendisinin "özel" entelektüel zayıflığına yüklenemez: İbn Rüşd, aynı soyun diğer devleri gibi, tarihin birikmiş başarısı tarafından çevrelenen koşullar altında bir insanın ulaşabileceği zirveyi temsil etmiştir. İbn Rüşd başarısız olsa, onun yerindeki herkes başarısız olurdu. Dolayısıyla, amaç, sırf kendisinin zekâsını oluşturan gelenek, yabancı bir kültürel ürünün anlamının atfedileceği hiçbir nesne sunmadığı için kendisine "yasaklanmıştı". İbn Rüşd, Aristoteles tarafından kullanılan iki ender kelimenin ne anlama geldiğini anlamaya ne kadar çok çalışırsa çalışsın, "İslam'ın kuşatması altında kalan kendisi, tragedya ve komedya kelimelerinin anlamlarını asla bilemedi"; "bir tiyatronun ne olduğundan şüphelenmeksizin, bir dramanın ne olduğunu hayal edemedi." İbn Rüşd, yabancı bir metnin karanlığını dağıtmak için, sahip olduğu tek meşaleyi –ki bu da İslami kültürel deneyim meşalesiydi– kullanarak, elyazmasında şunları yazmıştır: "Aristu (Aristoteles) tragedya adını methiyelere ve komedya adını da hicivlere ve lanetlemelere verir. Hayranlık uyandıran tragedyalar ve komedyalar *Kuran*'ın sayfalarında ve ibadethane *mohalaca*'larında bol miktarda bulunmaktadır..." Bunlar sözlük problemleri değildi. Kelimeler, anlaşılırsa, nasıl devam edileceğini söyler. Fakat İbn Rüşd'ün gideceği bir yer yoktu.

Bu, Borges'in mesajıydı: Nesnenin atıfta bulunulacağı deneyimsiz bir anlama yoktur. Fakat ilişkinin önyüzü de durmaktadır: Anlama yalnızca deneyimle birlikte erişilebilir. Bu sebeple, çeşitli deneyimle, anlam da değişir. Dolayısıyla, anlam metin tarafından ve okuyucu tarafından eşzamanlı olarak sınırlanmaz mı? Ve bu böyleyse, anlam hiç kesin, son, en sonunda kati olarak teyit edilmiş olabilir mi?

Başka bir Borges hikâyesinin kahramanı olan[2] Pierre Menard, Miguel de Cervantes'in birkaç sayfasıyla, "kelime kelime, satır satır" örtüşecek olan, Don Quixote'un birkaç sayfasını yazmaya karar vermiştir. Görevi yerine getirmenin en açık yolu "İspanyolcayı iyi bilmek, Katolik inancı geri kazanmak, Magriplilerle veya Türklerle savaşmak, 1602 ile 1918 yılları arası Avrupa tarihini unutmak, Miguel de Cervantes *olmak*tır". Ne var ki bu çözüm, en açık ve en basiti olsa da, eyvah, imkânsızdır: "Aşırı çetrefilli olaylarla dolu üç yüzyılın geçmiş olması boşuna değildir. Bunlar arasında, yalnızca bir tanesinden bahsetmek gerekirse, *Quixote*'un kendisi de vardır." Menard'a bırakılan şey, daha fazla çaba gerektiren ve zorlu bir görevdir: "Pierre Menard olmaya devam etmek ve Pierre Menard deneyimleriyle *Quixote*'a ulaşmak." Menard'ın yapabileceği ve yaptığı tek şey buydu veya en azından, kişinin kendisinin başarısını düşündüğü tek yol budur.

Aslında Menard, Cervantes'in kaleminden çıkan sözcüklerle "kelime kelime, satır satır" aynı olan birtakım bölümler üretmiştir. Fakat bu ikisinin anlamları da aynı mıdır? Neredeyse hiç aynı değildir. Hepsinden önemlisi, ikinci metin Menard'ın deneyimiyle Menard'dan gelmiştir. Ve biz Menard'ın Cervantes'ten üç yüzyıl sonra yaşadığını, Nimes'ten bir Sembolist olduğunu, Edgar Allan Poe'nun, Baudelaire'in, Mallarme'nin, Valery'nin tutkunu olduğunu unutarak Menard'ın deneyimi düşünemeyiz. Tüm bunları biliyoruz. İşte bundan dolayı Menard'ın metnini, Cervantes'in metnini anladığımız gibi anlayamayız. Bu iki an-

2. Jorge Luis Borges, "Pierre Menard, *Labyrinths'de* Quixote" [*Ficciones*, Çev. Tomris Uyar, Fatih Özgüven, İletişim Yay., 2013].

layışın birbirinden nasıl saptığını anlamak için Borges'i takip edelim.

Menard'ı Cervantes'ten üç yüzyıl ayırmıştır; Menard'ın metni, Cervantes'inkinden daha ince, daha zengin ve daha muğlak olmak zorundaydı. Don Quixote'un imgeleri, ifadeler, sözcükleri yeni duyguları özümsemiş ve kendine katmış olup yeni çağrışımları girmiştir. Evvela, Cervantes, "sakar bir biçimde, ülkesinin basit dar kafalı gerçekliği olan şövalyelik kurgularına karşı çıkar." Menard öyle değildir: O "kendi 'gerçekliği' olarak Lepanto ile Lope de Vega yüzyılında Carmen toprağını seçer". 20. yüzyılda Menard'ın karşısına çıkan "nesnel alternatifler", 17. yüzyılda Cervantes'in karşılaştıkları değildir; dolayısıyla aynı seçenekler salt farklı anlamlara sahip olamaz. Bir seçenek, kendi anlamım arkasında bıraktığı, "nesnel olarak reddettiği" fırsatlara borçludur. Menard yazdığında, 16. yüzyıl İspanyası, Cervantes'in kendi ölümünden uzun zaman sonra ülkesinin yüzüne takılmış olması basit gerçeği dolayısıyla atamadığı pek çok maske takmıştır. Fakat bu maskeler Menard'ın çalışmasında göz ardı edilirse, bunu yazarın salt sanatsal kararı olarak anlayabilirdik. Menard'ın Quixote'unda (tabi ki Cervantes'inkinde olmasa da), içine sonraki yüzyılın Quixote'un İspanyasını sıkıca sardığı -"çingene gösterişlerinin veya istilacıların (conquistador) veya gizemlerin veya İkinci Philip'in autos da fe'nin" belirgin yokluğu- klişelerini görmekteyiz.

Aynı şekilde, Cervantes'in özü sözü birliği, Menard'ın gizemli belirsizliğine dönüşmüştür. Her iki yazarın Don Quixote'u da silahlara saygı duyduğu ve harflerle alay ettiği bir tartışmaya girer. Cervantes örneğinde, eski bir askerden farklı bir tavır beklenemez. Askerî ve zorlayıcı olan her şeyden "doğal olarak" şüphe duyan bir entelektüel olan, *La trahison des clerks* ve Bertrand Russell'ın çağdaşı olan Menard farklı bir konu *olmak durumunda*. Şüphesiz, Borges bize kendi nadir tavrının çeşitli yorumlara ilham verdiğini söylemektedir. Fakat kimse, bizim Cervantes'i bu şekilde bir kolaylıkla anlamamızı sağlayan sebep kadar inandırıcı ve basit bir sebebi ortaya çıkarmadı. Menard'ın

yorumları tartışmalı kalmaya mahkûmdur; biz bu kuşkumuzu, Menard'ın metninin "zenginliği" veya "muğlaklığı" olarak algılarız.

Yorumun bu çok önemli özelliğinin altını daha güçlü çizmek için -yine Borges'i takip ederek- tarihin iki görüşünü karşılaştıralım:

Menard'ın Don Quixote'unu Cervantes'inkiyle karşılaştırmak bir ifşaattır. Örneğin, Cervantes şunları yazmıştır (birinci kısım, dokuzuncu bölüm):

> "... anası tarih, zamanın rakibi, amellerin emanetçisi, geçmişin şahidi, şimdinin simgesi ve rehberi ve geleceğin danışmam olan hakikat."

17. yüzyılda yazılan, "alaylı dâhi" Cervantes tarafından yazılan bu detaylı liste, tarihe salt retorik övgüdür. Diğer yandan Menard şunları yazar:

> "... anası tarih, zamanın rakibi, amellerin emanetçisi, geçmişin şahidi, şimdinin simgesi ve rehberi ve geleceğin danışmanı olan hakikat."

Tarih, hakikatin *anası*: Fikir müthiştir. William James'in çağdaşı olan Menard, tarihi gerçeği araştırma olarak değil, onun kökeni olarak tanımlar. Tarihsel hakikat, ona göre, olmuş olan değil; olmuş olana yaptığımız değerlendirmedir. Son ifadeler -şimdinin simgesi ve rehberi ve geleceğin danışmanı- yüzsüz bir şekilde pragmatiktir.

Menard belki de William James'in hevesli bir okuru ve ateşli bir takipçisiydi; belki William James'in kitabını eline bile almamıştır. Hangisi olursa olsun, Menard'ın ifadelerinin anlamı etkilenmezdi. İfadelerini pragmatik içerikle dolduran Menard'ın kendi kanaati değildi. Bu içeriği Menard'ın niyetinden "kendisi için" bir anlam olarak doğduğu şeklinde sunsak da, bu niyeti yalnızca, içerisinde bu ifadenin düşünüldüğü veya içerisinde kendisinin düşünülmüş olduğunu farz ettiğimiz tarihsel söylemin aşamasına dair ne bildiğimizden okuruz. Bildiğimiz kadarıyla, Menard'ın aşamasına James'in güçlü zihni hükmetmiştir. En azından çağdaşlarına, James'in son defa tarihin saf, yansıtıcı

bakışını kötülemiş ve James'ten sonra hiç kimsenin tarihe bakışı eskisi gibi olmamış gibi görünmüştür. Basit "anası tarih olan gerçek" ifadesi, yalnızca James'in argümanının "nesnel yokluğunun" sunabileceği felsefi bir masumiyeti artık iddia edemez. Bu eski ifadelere, kendilerinin yeni bir felsefe tarafından ele geçirilmesi halis eylemi tarafından yeni bir anlam verilmiştir. James'in halis varlığı Menard'ı kendi tarafından yapılan çok fazla ek eylem olmaksızın, bir pragmatiste dönüştürmüştür. Vesaire. Örneğin, edebî tarz. Cervantes'in ve Menard'ın tarzı arasındaki zıtlık, Borges'in bize söylediğine göre, "canlıdır. Menard'ın arkaik tarzı -hepsinden önemlisi, çok yabancı- belirli bir yapmacıklıktan mustariptir. Zamanının İspanyolcasını kolaylıkla kullanabilen selefi öyle değildir." Cervantes'in anadilinin süssüz bir şekilde geleneklere bağlılığı, Menard'ın kaleminde yapmacık bir arkaizme dönüşmüştür.

Yüzyıllar önce yazılmış bir kitabı yeniden yazan bir Menard fikri tamamen, en hafif deyimiyle, tuhaf görünmektedir. Fakat Borges'in edebî fantezisinin şaşırtıcı marifetlerinin bir diğeri o kadar basit değildir. Elbette ki Menard, Borges'in hayal gücünün bir ürünüdür; fakat Menard'ın hikâyesi hiçbir problemi açığa çıkarmamıştır. Menard, Borges'e anlama problemine ve onu en saf haliyle yorumlamaya ulaşmada yardımcı olmuştur. Sonuç olarak, "gerçek" ve dolayısıyla "saf olmayan", durumlarda dikkatimizden kurtulabilecek yönler ortaya çıkarılmıştır.

Her şeyden önemlisi, anlamın endemik akıcılığıdır. Yazarın niyeti ile metne ilk ve son kez tutturulmaktan uzak olarak, anlam, okuyucunun dünyasıyla birlikte değişmeye devam eder. O, bu sonraki dünyanın bir parçasıdır ve yalnızca içerisinde anlamlı olabilir. Yazarın ürettiği metin kendi yaşamını kazanır. Doğru, metin anlamını içerisinde düşünüldüğü zaman ve mekândan türetir. Fakat bu zaman ve mekânda, yazarın niyetleri diğer pek çoğunun arasında yalnızca bir unsurdur ve elbette ki bizim en az bildiğimiz faktördür. Metnin özümsediği zaman ve mekânın diğer bileşenleri ile metnin özümseyebileceği fakat özümsemediği bileşenleri daha az önemli değildir: Yokluk da varlık

kadar gürültülüdür. Diğer yandan, okuyucu, metnin anlamını belirlemede yazardan daha özgür değildir. Onun yazardan bir gömlek üstün olduğu doğrudur. Metnin doğduğu zaman ve mekân hakkında daha fazla bilgiye sahip olabilir. Yazarın farkında olabildiği ve (bile bile veya gıyaben) olmadığı tüm bu şeyleri bilir veya en azından bilebilir. Fakat okuyucu da kendi yaşının bir çocuğudur. Bilgisi izin verdiği ölçüde anlar. Kendisini bu bilgiden ayırma teşebbüsü, daha iyi bir anlamayla değil, körlükle sonuçlanır. Onun önünde metin müphem ve anlaşılmaz biçimde, bilinemeyen bir dilde söylenen bir ifade gibi (bir yabancı dil öğrendiğimizde, bu dilin yapısını, bildiğimiz dilin sentaksına ve semantiğine uydurmaya çalışırız) olarak kalır. Şayet yazar, içerisini tamamen keşfetmediği ve keşfedemediği bir adadan sinyal yollarsa, okuyucu da kullanmadığı hareket halindeki bir geminin güvertesinde yürüyen bir yolcu olur. Anlam onların karşılaşma ânıdır.

Anlamın bu akıcılığına, onun metinsel "konteynırının" sözümona güvenirliğine hiç benzemez bir şekilde, Menard'ın durumunun sanatsal şeffaflığı sayesinde şöhret kazandırılmıştır. Keşfin derinliği, hiçbir şekilde Borges'in hayal gücünün laboratuvarı ile sınırlı değildir. Aşağıdakileri dikkatlice düşünün:

Menard (belki de istemeden) yeni bir teknik vasıtasıyla, tereddütlü ve olgunlaşmamış okuma sanatını zenginleştirmiştir: Bu yeni teknik, kasıtlı anakronizm ve hatalı isnat tekniğidir. Uygulamaları sınırsız olan bu teknik bizi, *Odysseia*'ı *Aeneas*'tan sonrakiymiş gibi ve *Le jardin de Centaure* kitabını Madame Henri Bachelier imiş gibi incelemeye sevk etmektedir. Bu teknik en durgun çalışmaları macerayla doldurmaktadır.

Yarım ağızla, aslında bize çok ciddi bir konu hatırlatılmaktadır: "Metne bakmayı" anlamaya dönüştüren şeyin metni bir bağlama yerleştirme eylemi. Anakronistik isnat, Borges'in göstermeye çalıştığı kadar yeni değildir. İyi bir karikatür gibi, yalnızca nesnesinin özelliklerini büyütmektedir: Olağan ve tek muhtemel anlama tekniği. Homeros'u Vergilius'un halefi gibi yanlış bir şekilde görmek, Madam Henri Bachelierv'i doğru bir şekilde

yerleştirmekten teknik olarak farklı değildir. Her ikisinin de anlaşılması için bir yere yerleştirilmesi gerekir. Onları alternatif bağlamlarla mukayese etmek, yalnızca onların anlama projesinde zaten ne olduklarını ortaya çıkarır: Muhtemel anlamların ve bunların yorumlarının özünde olan değişkenliği. Her şeyden önce, anlam ile okuyucunun dünyası arasındaki samimi bağı ortaya çıkarır. Metin, yerleştirmeyle yorumlama eyleminin konuşmaya zorlayabildiği dilsiz bir nesnedir.

Kişinin İbn Rüşd'ün ve Menard'ın deneyimlerinden çıkarabileceği sonuç herkesin zevkine göre değildir. Aslında ardından gelen, "doğru" veya "yanlış" anlama kavramlarının yalnızca mevcut metinde anlamlı olduğudur. Kişinin düşünebileceği en tam anlama, hâlâ bağlama bağlı ve bağlamla sınırlıdır. Bu sonucun neden rahatsız edici olduğu ânında açık olmaz. Her şeyden önemlisi, mevcut bağlamda kaldığımız sürece, metnin anlamındaki hiçbir şeyin bizden kurtulmaması bizi memnun eder; olasılığının farkında olmadığımız bir şeyi kaçıramayız (İbn Rüşd'ü hatırlayın). Bağlama bağlılık, pratik iletişimin pek çok amaçlarında yalnızca küçük bir rahatsız edicidir. Peki, neden endişeliyiz? Tüm anlamanın geri dönülemez bir şekilde "ilişkisel" doğasının hipotezi, neden teorik çürütme veya metodolojik etkisizleştirme çabasını oluşturma eğilimindedir? Düşünür jenerasyonlarını neden çılgınca bağlamdan bağımsız anlam aramaya teşvik etti?

Sebep, hiçbir bağlamın tam olarak kontrol edilemeyeceğine göre, hiçbir bağlama bağlı anlamın doyuramayacağı kontrol teşvikinde olduğu gibi, bağlamdan bağımsız anlamanın bağlama bağlı anlamaya özünde olan üstünlüğünde çok fazla bulunamaz. Dinamikleri kontrolümün ötesinde olan bir bağlama bağlı olduğundan, anlam, anlama çabasının orijinal kaynağı olan kontrol ihtiyacını gideremez. Yalnızca kavradığım şeyin bundan sonra değişmez olduğu ve kaderin tesadüflerine bağışık olduğu olursa, bilgim bana nesnenin üzerinde hakiki egemenlik hissi verebilir. Dolayısıyla gerçek sorun (endişemizin gerçek sebebi) teorik anlamanın endemik yapısı değil, en mükemmel yorumlama-

nın bile telafi etmede hâlâ çaresiz kalacağı *yaşam durumunun üzerindeki pratik kontrol eksikliğidir*. Deyim yerindeyse, *nesnel anlama, durum üzerindeki pratik kontrolün bir ikamesi olarak*; gerçekte özel mülkiyet olan eylemlerin koşullarının bir "entelektüel sosyalleşmesi" olarak *görünür*. İşte bundan dolayı nesnel anlama elde etme teşebbüsleri tekrarlanacaktır: *Ve işte bundan dolayı onlar hiçbir zaman başarılı olmayacaktır*. Yani, tamamen farklı bir eylem durumu, onları amaçlarından yoksun bırakmadıkça. Çelişkili olarak, *tamamıyla nesnel bir anlama, yalnızca onu gerektirmeyen durumlarda erişilebilir olur:* Böyle bir anlamayı problem olarak varsaymayan durumlarda erişilebilir olur.

Anlamayı bir metodoloji problemi olarak varsayan teoriler, nesnel, yani evrensel kabul gören sonuçlara yönelten olarak görülebilecek bir yorumlama metodunu keşfetmeye veya tasarlamaya koyulur. Metodolojiye dayandırılan sonuçlar bariz bir şekilde doğru olurdu; dolayısıyla tüm taraflarca kabul edilmek zorunda kalırlardı. Taraflar arasındaki mevcut güç dengesinin olumsuz etkisi nötrleşirdi. Kılıcın veya para kesesinin güçlerine erişimden doğan varlıklar, başarısız olmayan bir metodolojiye erişim tarafından sunulan avantajların altında kalır ve bu avantajlar bu varlıkların önüne geçerdi. Müzakerenin sonucu ve bunun sonucundaki mutabakatın maddesi, yorumcuların doğrudan sahip olduğu ve işlettiği güç faktörlerinden farklı güç faktörlerinden büyük ölçüde bağımsız olur.

Araştırdığımız anlama problemine yaklaşımların pek çoğu bu kategoriye aittir. (Heidegger, Schutz ve bunlardan etkilenen etnometodolojik akımlar, gerçekliği mutabakata varma sürecinin dışındaki bir otorite olarak tartışmayı reddeden birkaç istisna sunmaktadır. Onlar yorumcuya, yorumcunun belirlediği anlamların geçerliğini değerlendirmesi için hiçbir araç vermemektedir. Kendisi, özellikle, toplumsal mutabakatın "doğru" temelini "yanlış" temelinden ayırabilecek vasıtadan mahrum bırakılmıştır.) Onlar, Heidegger veya Schutz'un dikkatini odakladığı, rutin anlama anatomisiyle görece daha az ilgilenmiştir. İlgi eksikliği, gerçekliğin arayışına ve bulunmasına götüren

kuralların dünyevi etkileşimde bulunabileceğine inanmamadan gelir. Her iki yaklaşım tipi de, bir bakıma, günlük yaşamdaki anlamaya ulaşmayı sağlayan toplumsal mutabakatın, toplumun kabul ettiği görüşlerin doğruluğuna bağlı olmadığını kabul eder. Dolayısıyla, olağan mutabakattan ayrı olarak, gerçek anlamanın arayışı, kendisini günlük söylemden ayırıp kendi kurallarını başka bir yerde aramalıdır. Önemli olan yoruma ulaşılan yol değil, yorumun nesnel geçerliğinin savunulabileceği ve -ideal olarak- kanıtlanabileceği yoldur. Yalnızca bu yol bulunursa, bu şekilde savunulamayacak alternatif yorumlara ilişkin gereken otorite, yoruma bahşedilebilir. Rutin etkileşimde mutabakata ulaşma sürecine götüren kurallar, kabul edilmelidir ki, gerçeğin arayışına götüren kurallar değildir. Böylece, özellikle gerçek anlamanın arayışı, bu etkinliği özerk, kendi kendine yeten ve kendi kendini yöneten âlem olarak teşkil edecek ayrı bir kurallar takımını gerektirir.

Bu varsayım, Husserl'in fenomenolojisinde aşırıya kaçmaya zorlanmıştır. Bu metot, gerçek anlam arayışını sosyal-tarihsel bağlamın potansiyel bozucu etkisinden yalıtır. Fiilî ampirik bireyler veya grupların sahip olduğu anlamlara ilgiye dahi potansiyel olarak kirletici gözüyle bakılmaktadır; saf bilinçte varolan fikirlerin bağlamına bulunulan içgörü, gerçek anlamanın demirlenebileceği tek güvenli sığınak olarak bırakılır. Açık denizden gelen dalgalarla sakin olan bu sığınak çaresizlikten doğan bir kurgudan daha fazlası olsa bile, onun sızdırmazlığının bir kutsama kadar aynı zamanda bir lanet olacağını da gördük. Bu şekilde düşünülen "doğru anlamanın" hiçbir ürünü, izolasyondan kazandıkları her şeyi kaybetmeksizin sınırlarının ötesine taşınamaz. İçerisinde fenomenolojik bulguların olağan söylemin içine beslenebildiği ve günlük yaşamda üretilen ve gömülü bulunan bir etkiyi uygulayabileceği açık bir yol yoktur.

Diğer teorisyenler gerçeğin arayışı ile dünyevi anlayış arasındaki kopukluğu asla eksiksiz ve tamir edilemez olarak sunmayacak kadar dikkatliydi. Aksine, toplumun rasyonel organi-

zasyonu ümidi (Weber) veya bilimsel politikalar (Mannheim) bu teorisyenlerin kendi çabalarının nihai amaçları olarak görüş alanından asla kaybolmadı. Onların metodolojik olarak ulaşılan sonuçlarını geri sosyal yaşamın dokusuna besleme niyeti, onların stratejisinin bütünleyicisiydi. Dolayısıyla, gerçek anlama dünyevi anlamanın bir reddi olarak değil, onun bir düzeltmesi olarak resmedildi; toplumun üyelerinin ulaşmaya çalıştığı, fakat yardım olmazsa başarısız olacağı anlamların saflaştırılmış versiyonu. Bahis, toplumun üyelerinin, bilimsel kanıtları gösterebilen görüşlere uyumlu hale getirecekleri tercihteydi. Marx, Weber veya Mannheim'ın dönemlerinde, bilimin prestiji (Batı medeniyetinin içerisine) sağlam bir şekilde yerleştirildi ve uzmanların rolleri kurumsallaştırıldı. Toplumsal olarak sabitlenen, görece bakış açılarının bilimin evrensel bildirilerine, alternatif hekimliğin bilimsel tıbba boyun eğmesiyle aynı derecede kaçınılmaz olarak boyun eğeceği umut edildi. Sosyal bilimlerde sonuçlandırılan metodik yorumlar, önceden diğer bilimlere verilen hakları talep edip alabilselerdi, bu örüntü sekteye uğramaksızın tekrarlanırdı. Başka bir ifadeyle, sosyal bilimler topluluğunun sağladığı mutabakat, evrensel mutabakatın temeli olurdu.

Şimdiye kadar, bu ümit gerçekleşmenin yanından bile geçmemiş görünmektedir. Sosyal bilimler adına sunulan metodolojik olan çözümlenen yorumların yaygınlaşması, bilakis, ek olarak fikirlerin dağılmasına ve bundan kaynaklanan ihtilaflara yol açmış görünmektedir. Uzun süre boyunca bizimle olan, modern toplumun veya sosyal eşitsizliğin çatışmalı yorumları yanında, son zamanlarda "siyahi" veya "feminist" sosyolojilerin doğuşuna şahit olduk. Büyük ölçüde toplumun sosyal bilimsel uzmanları tarafından varılan bir mutabakatı uygulamamasından değil; sosyal bilimsel topluluğun içerisindeki ayrılıklar ve çatlaklar dinmek bilmeyen bir direnç göstermesinden dolayı, bu daha da uzak bir olasılık olarak kalır.

Doğanın bilimleri ile karşılaştırıldığında özellikle belli olan uzlaşma yoksunluğu, sosyal bilimcilerin insan zaaflarından ve mesleki zaaflardan daha derin kök salmış görünmektedir.

Her bir bilim, uygulayıcılarının uygulamalarından oluşmaktadır. Bunu söylemek, bilimin bulgularının yetkisine sosyal dayanak sağlayan, bilim için dikkate değer bir özerkliği kabul etmektir. Bu anlamda, Galileo'nun teleskopa uzanıp onu popüler gök cisimleri görüşlerine meydan okumak için kullanması, bilimin doğum günü olarak kabul edilebilir. O andan sonra ve sürekli artan bir derecede, bilim insanlarının yönettiği ve işlettiği araçlar, kendilerine çıplak gözün ve savunmasız ulaşamayacağı gerçekliklere erişim sunmuştur. Bilim insanları ile meslekten olmayan kimseler arasındaki diyalog, içerisinde bir güç dengesinin birbirini izleyen her bir çekişmede yeniden tesis edilmesi gerektiği, sürekli bir akıl savaşından, kurumsal bir açıkça tanımlanmış roller ve statüler çerçevesindeki öğretme ve öğrenme sürecine dönmüştür. Bu gelişim yolunu takip eden her bilim, bilimsel laboratuvarların içerisinde gerçekleşen olayların, bilim insanları tarafından işletilen ve kontrol edilen araçlar olmaksızın anlaşılamayan olayların giderek sürekli bir tartışmasına dönmüştür. Bir parçacık hızlandırıcı, sıradan evin standart ekipmanı değildir. Fakat modern fizikçinin atom çekirdeğine bakışı, yalnızca hızlandırıcıların yardımıyla üretilen olayların bir yorumu olarak düşünülebilir olur. Fizikçilerin ortaya attıkları yorumların yetkisi, sosyal olarak bu yorumların işarete ettiği uygulamaların özerkliği üzerine kurulmuştur. Gaston Bachelard, "Uygulamalı Akılcılık (1949)" adlı çalışmasında, modern fiziğin veya kimyanın "verilenlerine", "somutlaştırılmış teoremler" der. Aslında, modern bilim insanlarının araştırdığı fenomenler, bilimsel teknoloji olmasa, doğada var olmazdı; onlar ekstra laboratuvar evreninin doğal sonuçları bile değildir. "Yeni bilimsel entelektüellik", dayanağı olarak, hapsedilmiş ve sıkıca kapatılmış bir şekilde "la cite scientifique"ye (bilimsel alıntı) sahiptir.

Fakat bu (birkaç istisna dışında) açıkça sosyal bilimlerin bir durumu değildir; özellikle, "anlama etkinliği olarak" sosyolojinin bir durumu değildir. Sosyologların laboratuvarları sadece, varsa bile, üzerinde çok az kontrole sahip oldukları geniş

toplum değildir. Daha da önemlisi, bu sosyologların çalıştıkları fenomenler -anlamlar- meslekten olmayan insanların sahip olduklarından daha fazla ayrıcalıklı erişime sahip olmadıkları gerçeklerdir. Araçların hiçbir tekel kontrolü, bir "anlamayı sosyologların", toplumun sıradan insanları için erişilmez olan bir çalışma alanı haline getirmez. Sosyologların bildirileri, kendilerinin değil, bu sıradan üyelerin kendilerinin göndergesi olarak uygulamasına sahiptir. Ayrıca, sosyoloji kendileri öz yansıtıcı olan uygulamalar üzerine düşünmedir (Giddens'ın "çift hermenötik" kavramıyla karşılaştırın). Dolayısıyla, anlama sosyolojisinin, kendi nesnesiyle kalıcı olarak bir söyleme girmekten başka çaresi yoktur: İçerisinde araştırmanın nesnesi ve öznesinin temelde aynı kaynakları işe koştuğu bir söylem. Fizikçilerin gerçekliği fizikçiler tarafından tam mânâsıyla kontrol edilen fenomenlere ilişkin olarak fizikçiler tarafından sağlanan mutabakattan doğarsa, sosyolojinin gerçekliği, sosyologlarla bu sosyologların araştırmasının nesneleri arasındaki, kontrolünün sosyologların dezavantajlarını yok etmek için sosyologlarla bu sosyologların nesneleri arasında paylaşıldığı fenomenlere ilişkin bir tartışmada (ki şayet yapılıyorsa) sağlanan mutabakattan doğar. Sosyolojinin gerçekliği, sıradan mutabakatla aynı şekilde müzakere edilmelidir; çoğu kez, müzakerenin kurallarını koyan sosyologlar değildir.

Anlam-anlama bağlamında gerçekliğin araştırılmasının, arızi açıklama bağlamındaki benzer bir araştırmadan son derece daha karmaşık problemleri sunmasının temel sebebi bu gibi görünmektedir. Çok sayıdaki sosyoloğun, anlamlara atıfları dışarıda bırakan bir dili veya içerisinde, açıkça anlamlara atıfta bulunan terimlerin, kendi anlayışlarını tam mânâsıyla aynı dışa kapalı dilin diğer terimleriyle mantıksal ilişkilerinden türettiği bir dili inşa ederek ortak söylemle bağını kesmeye çalışmış olmasının (ve hâlâ çalışmakta olmasının) (Parsons örneğinde bir teşebbüs gördük) sebebi de bu görünmektedir. Fakat aynı sebeple, böyle bir dilde üretilen anlatımlar işi, fizikçilerin anlatımlarının kabullerine benzer bir kabul görmeye kadar vardıramamıştır. Fiziksel

söylemin aksine, bunların "içerisi" olduğu gibi "dışarısı" da vardır; bunlara bu "dışarıdan" bakılır ve daha sonra bunlar, hiçbiri durumu onun üstünlüğünü zorunlu bir şekilde inandırıcı hale getirmeyen pek çok rekabet eden yorumlar olarak algılanırlar.

Anlama yapılan atfın sosyal fenomenlerin her türlü kabul edilebilir anlatımının ayrılmaz bir parçası olması gerektiğini kabul eden sosyologlar, meslek dışı insanlar tarafından kullanılan analitik vasıtalara kıyasla sosyologlar tarafından kullanılan analitik vasıtalar için üstün olduğunu iddia ederek, hâlâ "gerçek anlamaya" imtiyazlı bir erişimde ısrar edebilir. Bu iddiayı desteklemek için kullanılabilecek farklı argümanları inceledik. Pek çok teorisyene göre, yorumcunun gerçeğe imtiyazlı erişimi tezi, görüş ve anlamların dünyevi göreliliğinin prensipte üstesinden gelinebileceği önermesine eşittir. Bu inancın ilk ifadelerinden bir tanesi, bir yorumcunun, sanat eserinin gerçek anlamını belirlemede, örneğin bir sanatçıdan hermenötik üstünlüğüne ilişkin Schleiermacher'in önermesidir. Dilthey tarafından daha fazla detaylandırmaya tabi olduğunda, bu önerme, göreliliği aşma teşebbüsü olarak zayıflığını açığa çıkarmıştır. Genişlemekte olan bir hermenötik döngü fikrinden veya kültürel gerçeklerin yorumlarının, daha geniş bir kültürel fenomenler takımını gerektiren yorumlar ile er ya da geç yer değiştirme eğiliminde olduğu eşit derecede açık gerçeğinden, hiçbir açık yol, hermenötik döngünün dönmeyi hiç bırakmayacağına ilişkin ve bir yorumun kendisinden önce gelen yorumdan sadece görece "daha geniş" olmayacağı, aynı zamanda muhtemel olan en geniş, dolayısıyla nihai halini alacağına ilişkin bir kesinliğe götürmemektedir. Bu, test edilmiş en iyi ampirik genellemelerden, bariz gerçeklere kadar, tartışmanın genel imkânsızlığı durumudur. Kişinin, sonrakinin önceki yorumlara görece üstünlüğünden (kapsamlılığından, kullanışlılığından, baskınlığından) tartışarak anlamanın göreliliğinin sonunda inancı nasıl gerekçelendirebileceğini görmek güçtür.

Bu bağlamda, Schleiermacher döneminden bu yana çok az değişim olmuştur. Bunu Gellner'ın, Winch'in kültürel ger-

çeklerin yalnızca kendi "yaşam biçimlerinde anlaşılabileceği" ve dolayısıyla da, anlamların doğru yorumunun daima göreli kalması gerektiği görüşüne karşı yakın zamandaki argümanında görmekteyiz. Gellner, anlamanın görünüşe göre çözülemeyecek görelilik probleminin bir çözüme sahip olduğunu kanıtlamak için, "gerçekten olduğu gibi dünya" ile başlayıp, daha sonra, sözde hermenötik muameleden muaf olan, bu ampirik gerçeklikten devam eder:3[3]

Hızlı küresel dağılımı, zamanımızın ana olayı olan bilimsel-endüstriyel "yaşam biçiminin" felsefi önemi, tüm pratik amaçlar çerçevesinde, bize görelilik problemi için bir çözüm sunmasıdır... Yaşamın bir biçiminin bilişsel ve teknik üstünlüğü o kadar açık ve insan istekleri ve ihtiyaçlarının tatmini -ve ne olursa olsun, güç- çıkarımıyla o kadar yüklüdür ki, adeta sorgulanamaz.

Bu argümana karşı bir dizi itirazda bulunabiliriz. İlki, Gellner bir medeniyetin teknik-endüstriyel üstünlüğünün daha az teknik yönlere saçıldığını ve diğerlerinin arasında, onun hermenötik üstünlüğünü temin ettiğini varsayıyor görünmektedir; fakat bu, soruyu cevaplamamak için sorudan kaçınmaktadır. İkincisi, "yaşamın bilimsel-endüstriyel biçiminin", bu biçim teknik-endüstriyel başarısı içerisinde olduğu için, kültürel olarak birleşik olduğunu ve dolayısıyla kendisinden kişinin diğer yaşam biçimlerini gözleyebileceği ve bu biçimlere erişebileceği homojen bir bakış açısı sunduğunu varsayıyor görünmektedir; Gellner, bir teknik-endüstriyel çerçeve içerisinde çok sayıda, sıklıkla ihtilaf halinde olan, inatla "bilimsel arabuluculuğa" direnen yaşam biçimlerinin bir arada olduğu gerçeğini görmezlikten gelmektedir. Üçüncüsü, argüman, çözmesi beklenen diğer sorunlu meselelerden kaçınmaktadır: yaşamın bilimsel-endüstriyel biçiminin üstünlüğü, bu "yaşam biçiminin" kesinlikle üzerine titrediği ve üstün gördüğü değerler (insan istekleri, güç, küresel saçılım) açısından savunulmaktadır.

---

3. Ernest Gellner, *Cause and Meaning in the Social Sciences*, Routledge & Kegan Paul, Londra ve Boston, s. 71-2.

Dolayısıyla onun kanıtlanması gereken üstünlüğü, merkezî önerme olarak kabul edilmiştir.

Fakat konumuz için en önemlisi, başka bir itirazdır. Gellner'ın ana fikri, medeniyetimizin değerlerini ilerleme ölçüsü olarak kabul ettiğimiz sürece, onun mevcut dünya hâkimiyetini, görüş ve anlamların tarihsel ihtilafının gerçeğe ulaşarak çözülme eğiliminde olduğunun teyidi olarak düşünürüz. Fakat bu argüman, bilişsel örüntüleri ve yorumları ne olursa olsun, ekümenik eğilimlere sahip tüm medeniyetler tarafından kullanılabilmekteydi. Gellner'ın rölativizme karşı argümanı bu şekilde yaşamın bir tarihsel biçiminin görece üstünlüğünden çıkmıştır; dolaylı bir yolda, göreliliğin reddi olmaktan daha çok teyidi olarak okunabilir. Batı medeniyetinin mevcut şeklinde, ast olan ve dolayısıyla, Gellner'ın standardında, ikincil derecede olan ve geride bırakılan başka bir medeniyet tarafından azlini hayal etmek imkânsız değildir (sofistike Roma "kâfirlerinden" ekümenik egemenliği çalan "barbarları" hatırlayın). Kişinin tümevarımın bariz geçerliğini tümevarımsal olarak kanıtlayamadığı kadar, statüsü tarihsel olarak göreli olan kanıtları kullanarak "görelilik problemine" çözüm sağlanacağını da iddia edemez.

Schleiermacher'in samimi fakat varsayıma dayalı ümidinin çok ötesine geçemedik. Tarihsel, sosyal ve kültürel bağlamda göreli anlamadan, kesin ve bariz gerçek olarak kabul edilebilecek bir yoruma geçmek için, bu anlamanın geçerliğini değerlendirmeyi sağlayacak standartlara, tabiatı gereği her türlü özel kültürün dışında olması gereken standartlara ihtiyacımız var. Fakat gayretle, yaşamın belirli bir biçiminin içerisinde olduğu gösterilemeyen standartlardan bahsetmek kolay değildir. Bir kısır döngüde hareket ediyormuş gibi görünüyoruz. Anlama sonsuza dek geçici ve göreli kalmaya mahkûm gibi görünüyor. Gerçek ve anlama yolları hiç kesişmeyecek gibi görünüyor. Yorumlamalı sosyoloji, göreliliğe mahkûm görünüyor.

Bu varsayımlar, bilimin mutlak ile iletişimi olarak büyüleyici imgesine alışmış olan okuyucu üzerinde yaptığı ilk etkiden muhakkak daha az şok edicidir. Onlar, Karl Popper tarafın-

dan sunulduğu gibi, mevcut bilim anlatımlarının belki de en karmaşık olanının bulguları ile çakışmaktadır. Popper'a göre, bilim yalnızca "negatif" standartlar geliştirmiştir: Bilimsel bir teorinin inandırıcı bir şekilde çürütülmesine yol açabilecek prosedürün standartlarına. "Olsa olsa, teorilerin yanlışlığını belirleyebiliriz." Bilim insanı, "henüz çürütülmemiş teorilerin bazıları doğru *olabileceğinden*," bu teorilere ilgi duyar. Fakat bilimin ilerlemesi, kendisinin kalıcı ve kesin sonuçlarına göre, teorileri, bu teorilerin yanlış ve yeni deneyimle ihtilaf halinde olması dolayısıyla atmaya dayalıdır. Bilimin ilerlemesi, özünde, yanlış teorileri ifşa edip yok etmeye yönelik sonsuz bir çabadır.

Bu yok etme metoduyla, gerçek bir teoriyi rastgele bulabiliriz. Fakat hiçbir durumda, bu metot, doğru olsa bile, doğruluğunu *tesis* edemez; bunun sebebi, *olası* doğru teorilerin sayısı, her zaman ve kaç tane önemli test yapılırsa yapılsın, sonsuz olarak kalmasıdır... Fiilî olarak ortaya konan teoriler, elbette ki sonsuz sayıda olacaktır ve biz de onların tümünü çürütebiliriz ve yeni bir tanesini düşünemeyiz.

Diğer yandan, *fiilen ortaya konmuş teoriler arasında*, bir *t* zamanında çürütülmeyen birden fazla teori olabilir, böylece hangisini tercih etmemiz gerektiğini bilebiliriz...

Batı biliminin harikulade başarısının altında yatan metot, pozitif olmasından çok negatiftir. Yeni teorilerin oluşturulması, temelde yazılı değildir ve sıklıkla da metoda dayalı değildir; kişi, önseziyle, şanslı bir tesadüfle, açıklanamayan bir ilham patlamasıyla, yeni bir teoriye ulaşabilir (Jacob'un ifadeleriyle, keşif bir "ayartmadan sonra gelen tecavüzdür"), yalnızca çürütme metodu katı ve yazılı metotlara tabidir: "Tasvir edilen bu metoda, *kritik metot* adı verilebilir. Bu bir deneme ve hataları yok etme, teoriler önerme ve bu teorileri tasarlayabileceğimiz en ciddi testlere tabi tutma metodudur." Söylenen ve yapılan tüm bu şeylere rağmen "*daha iyi teorilere doğru ilerleyebileceğimizin teminatı yoktur*". Bir teorinin umabileceği en iyi statü, şu âna kadar çürütülmemiş bir ifade olmaktır; asla çürütülemeyecek bir ifade değil. Emin olabileceğimiz şey, teorilerimizin doğru olmadığını göstermek

için elimizden geleni yaptığımız, ama başarılı olamadığımızdır. Teorilerimizin aslında doğru olduğundan ve gerçekte yanlış olduğu anlaşılmayacağından aynı derecedeki bir kesinlikle emin olamayız. Belirli bir teorinin azli, ille de gerçeğe doğru bir adım olmaz, olsa bile, bunu kanıtlayacak hiçbir aracımız olmazdı.

Fakat önemli nokta şudur: Bilimin yalnızca doğru teorileri tesadüfen bulan değil, aynı zamanda bunun, mevcut bir durumda kesinlikle olan şey olduğundan "kesin emin olma" etkinliği olduğunu reddetme, bilimin doğru bir şekilde iftihar edebildiği hangi pratik başarıda olursa olsun (ne kadar mantıksal olarak deneysel olsa da), hakikat fikriyle oynanan önemli rolün inkârını gerektirmez. Kişi, neredeyse, hakikat fikrinin yaygın varlığı olmasa, bilim olmayacağını söyleyebilirdi. Fakat bu fikir, onun varlığını bir idealin sürekli baskısı kadar maddi hale getirir; tabiri caizse, tüketilemeyecek bir çekim gücüne sahip ütopik bir ufuk gibi. Bir amaç olarak görüldüğü ve şu anda ulaşılan şeylerin özel bir durumunun tasviriyle karıştırılmadığı sürece, bilimsel aktiviteye (diğer ütopik ideallerle aynı doğrultuda) kılavuzluk eden güçlü bir faktör olarak kalır. Popper'ın ifadesiyle, üzerine bilim adı verilen aktivitenin kurulduğu kurallar "*gerçekliğe yaklaşmak için olan, genel rasyonel tartışma hedefine tabi olarak görülebilir*".[4]

Bu şekilde düşünülen bilimsel aktivite kuralları, yukarıdaki alıntıda verilen genelleştirilmiş biçimde kaldıkları sürece, bilimsel kanunların arayışına uymaları gibi, "gerçek anlama" arayışı için de geçerli görünmektedir. Her iki durumda da hakikat, gerçeklik hakkında bir farazi özel önermeler takımının bir dayanağı olarak varsayılırsa, gerçekçi olmayan bir amaç olur. Fakat her iki durumda da gerçek, ara sıra mantık çerçevesinde doğrulanmış mutabakatlarla sonuçlanan, süregelen mantıksal tartışmanın yol gösterici ilkesi kadar önem arz eder. Nitekim üstün inanç standardı olarak gerçek ideali olmasa, kabul edilmiş hiçbir anlam yorumu düşünülemezdi. Gerçeğe belki de bir bilgi

4. Karl R. Popper, *Objective Knowledge, an Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford ve New York, 1912, s. 12-17.

durumu kadar ulaşılamaz. Fakat hakikat, bilginin var olması için vazgeçilmezdir.

Nesnel anlama arayışı kadar, bilimsel kanunların arayışı da, yalnızca kendilerinin ilgili rasyonel tartışmalarının bağlamı içerisinde yer alsa da ve yalnızca bu bağlamlarda hem fonksiyona ve anlama sahip olsa da, hakikat, rasyonel tartışma kurallarına kılavuzluk ettiğinden vazgeçilmezdir.

Bu iki bağlamın her biri içerisinde hakikat olarak ne kabul edilirse edilsin, mevcut bir tartışmanın tarihsel, kültürel ve sosyal parametreleri ile ilgilidir. Fakat bu ilgililik tartışmanın bu şekildeki bir özelliği ve yapısı değildir. Hakikat ve nesnellik arayışı, beşeri teknik ve pratik aktivitenin -beşeri çalışma ve iletişim- yol gösterici ilkeleri, beşeri varoluşun tarihsel değil antropolojik özellikleri olduğu için: Onlar, varoluşun spesifik olarak beşeri modunun aşkın koşullarıdır.

Yukarıdaki fikir, Alman sosyal bilimlerdeki "Frankfurt Okulunun" en önde gelen yaşayan varisi Jürgen Habermas tarafından etkileyici bir şekilde telaffuz edilmiştir. Habermas'a göre, hakikat ile anlama arasındaki ilişkiyi (hakikat ile ampirik sorgulama arasındaki ilişki gibi) açıklamaya çalıştığımız zamanlarda karşılaştığımız kötü şöhretli mantıksal zorluklar, yorumlarımızı ve günlük açıklamalarımızı geçerleyen kuralların yanlışlıkla aşkın mantığa, Kant'ın tarzıyla, saf teorik akıl koşullarına yerleştirilmiş olduğu gerçeğinden kaynaklanır. Onun "bilginin olduğu gibi koşullarının" hermenötik döngü prosedürünü veyahut teori ve "gerçeklerin" ince diyalektiğini temellendirmek için yetersiz olduğu tekrar tekrar gösterilmiştir. Kişi, önermelerin geçerliğinin beşeri teknik ve pratik aktivite sürecinde, bir şekilde saf aklın koşullarından bir şekilde daha az soyut ve daha az bariz olan aşkın koşullara dayandırıldığını fark edip kabul ettiğinde, zorluğun baskınlığı sona erer: İnsan türünün iki benzersiz fakat evrensel özelliği olan beşeri çalışma ve iletişime dayandığı, spesifik olarak beşeri dünyada olma koşullarına. Habermas'ın ifadeleriyle:[5]

---

5. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Heinemann, Çev. Jeremy

"Aşkın mantığın aksine, doğal ve kültürel bilimler mantığı, saf teorik akıl özellikleriyle değil, sorgulama sürecinin organizasyonunun metodolojik kurallarıyla ilgilenir. Bu kurallar artık saf aşkın kuralların statüsüne sahip değildir. Onlar, aşkın bir fonksiyona sahip olmakla beraber, insan yaşamının fiilî yapılarından doğarlar: Yaşamını hem sosyal olarak organize olmuş emek sürecini hem de sıradan dilde aracılık edilmiş etkileşimlerdeki karşılıklı anlama süreçlerini öğrenerek kopyalayan bir türün yapılarından... Aşkın bir öznenin yerini, kendisini kültürel koşullarda kopyalayan bir *tür* alır..."

Bu "tür aşkın" koşulları menfaat yapısına sahiptir. Kendini kopyalamanın, ya da tercihen kendini oluşturmanın spesifik olarak insan modu, yalnızca şu iki menfaatin tutarlı bir şekilde peşinden gidilirse, sürdürülebilir: Teknik menfaat ve pratik menfaat.

Birincisi kendisini çalışma aktivitesinde gösterir; ikincisi ise iletişim aktivitesinde. İlki, doğanın kontrolünde, daha spesifik olarak, ezici doğal güçlerde bulunan beklenmedik halin yok edilmesi veya indirgenmesi veya karşı dengesinin sağlanmasında hedeflenir. Yok gösteren amaç olarak, tahmin etme ve en nihayetinde kontrol etme olasılığıyla, beklenmedik halin yüzeyinin arkasında saklanan düzeni özümsemeye çalışır. Hakikat, bu amacın arayışını koruyan normdur. Çalışmada gösterildiği üzere teknik menfaatin bilişsel yansıması, ampirik-analitik bilimler şeklini alır:[6]

"Ampirik-analitik bilimler, gerçekliği, bu gerçeklik davranışsal araçlı eylem sistemi içerisinde göründüğü kadarıyla ifşa eder... Onlar, gerçekliği, belirgin koşullar altında, her yerde ve her zaman olası olan teknik kontrole ilişkin olarak kavrarlar."

İkinci, pratik, menfaat kendi bilişsel yansımasını kültürel, "anlama" bilimlerinde bulur. Bu menfaat, içerisinde her biri gerçekliği yorumlamak için kendi çerçevesini sunan pek çok yaşam

---

J. Shapiro, Londra, 1972 [Beacon, Boston, 1971], s. 194-5 [*Bilgi ve İnsansal İlgiler*, Çev. Celal Kanat, Küyerel Yay., 1998].

6. A.g.e., s. 195.

biçiminin bir arada bulunduğu bir durum tarafından sürekli olarak oluşturulmaktadır; "yaşam biçimi" terimi burada geniş ölçüde, geniş kültürel sistemden başlayıp biyografik olarak belirlenen ve benzersiz "biçimler seçimine" ulaşan her türlü görece ayrı yorum çerçevesi olarak anlaşılmaktadır. Ampirik-analitik bilimler yalnızca temel düzen varsayımıyla ve iş uygulaması ve onun etkilerinin belirli örüntülerinin tekrarıyla mümkün ise, *kültürel bilimler yalnızca yaşam biçimlerinin paylaşabileceği özneler arasılığın daha geniş bir temeli olduğu, dolayısıyla yaşam biçimleri arasındaki tartışmanın ve sonunda mutabakatın sağlanabileceği varsayımıyla mümkündür.* Bu durumda hakikat, mutabakat arayışına kılavuzluk eden normdur. Habermas'ın söylediği gibi, hermenötik ifadeler "gerçekliğin yorumlarını, mevcut hermenötik başlangıç noktasına özgü eyleme yönelten karşılıklı anlamanın olası özneler arasılığına ilişkin olarak kavrar".[7] Ampirik-analitik bilimler, çalışma süreçleri üzerinde teknik kontrolü sağlarsa, hermenötik bilimler iletişim uygulamasına ve mutabakat sağlama çabasına yardımcı olur.

Ampirik-analitik bilimlerin metotlarının bilimsel önermelerin doğruluğunu garanti edemediğini zaten gördük; onlar yalnızca yanlış ifadelerin eninde sonunda ifşa edilip reddedileceğini garanti edebilirler. Şüphesiz bilimsel metodun -eleştiri metodunun- gösterdiği şey, belirli koşullar altında ilgili önermelerin geçersiz olduğudur ve her şeyden önemlisi, bu metot bu geçerliğini yitirme koşullarını en anlaşılır veya ayrıntılı biçimde açıklamaya dayalıdır. Sosyolojik hermenötik metodu daha fazlasını umut edemez. Bireyler arası mutabakatın doğruluğunu garanti etmeyecektir; açık bir şekilde müzakere sürecinden doğan ortak eylemin anlamlara ilişkin gerçek bir fikir birliğini yansıttığı inancını temellendirmeyecektir. Ampirik-analitik bilimin yöntemi gibi, *sosyolojik hermenötiğin metodu da, yalnızca negatif sıfatıyla iletişim uygulaması için eleştiri metodu*

7. Habermas'ın bilgi kuramıyla ilgili ilgi uyandıran daha fazla şey: Z. Bauman, *Towards a Critical Sociology*, Routledge & Kegan Paul, Londra ve Boston, 1976, kısım 3'de mevcuttur.

işlevi görür. Geçersiz, yanlış fikir birliğine yol açan bazı iletişim koşullarını ifşa edebilir.

Anlamak, "nasıl devam edileceğini" bilmektir; özneler arası karşılıklı anlama çabası, objektif olarak, eninde sonunda müzakere eden tarafların davranışlarına kılavuzluk edecek olan normların karşılıklı bir kabulünü hedefler. Ampirik-analitik bilimi oluşturan söylemler, savları temellendirmeyle (bu savların geçerliğini, meşrulaştırılmalarını sağlamayla) ilgiliyse, pratik söylemler, ideal olarak, uygulama normlarını temellendirmeyle (bu normlarının lehine rasyonel bir argüman sağlamayla) ilgilidir. Etnometodolojinin nasıl anlam müzakeresinin uygulama-oluşturma amacını gösterdiğini gördük: Açık bir şekilde "orada olan" nesnelerle ilgilenen bir sözel paylaşım, konuşanlar arasında, bir karşılıklı ilişkiler örüntüsünün tesis edilmesine yol açar. Aynı meseleyi farklı bir teorik bağlamda tartışan Gregory Bateson, beşeri iletişim sistemini "gerçekten ilişkinin örüntülerini ve beklenmedik hallerini tartışırken, ele alınabilecek şeylerin tartışmasına uygun bir sentaks ve kategori sistemi"[8] kullanmak olarak tarif etmiştir. İki söylem tipinin konusu farklılık gösterirse, onların rasyonelliğinin koşulları farklılık göstermez. Her iki durumda da, söylemin sonuçları, şayet söylem kendisinin önermelerinin kabulü için rasyonel dayanaklar sağlayamazsa, reddedilmelidir.

Rasyonel söylem bilhassa, savların, tavsiyelerin veya uyarıların geçerlik iddialarının, tartışmanın münhasır nesnesi olduğu; söz konusu iddiaların geçerliğini test etme hedefine ilişkin olanlar dışında katılımcıların, temaların ve katkıların kısıtlanmadığı; daha iyi argümanın gücü hariç hiçbir güç uygulanmadığı ve sonuç olarak, işbirliği ile hakikatin aranması güdüsü dışındaki tüm güdülerin dışarıda bırakıldığı anlamına gelir.

Bu koşullar tam olarak mevcut olmadıkça, kişi sonuçta oluşan fikir birliğini "rasyonel istenç" olarak kabul edemez.[9] başka bir

---

8. Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind, Paladin*, Londra, 1973 [Ballantine, New York, 1975], s. 341-2.
9. Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, Çev. Thomas McCarthy, Heinemann, Londra, 1976 [Beacon, Boston, 1975], s. 107-8.

ifadeyle, önceki müzakereler, uygulamanın savunulan (ve sonunda kabul edilen) normlarının geçerlik dayanağını geçiştirirse; bu dayanaklar "parantez içine alınırsa" ve katılımcıların tartışmaya açık incelemesine sunulmazsa, kişi apaçık anlamayı "doğru" olarak kabul edemez. Örneğin, katılımcılar kendilerinde olmayan fakat güçlü bir otorite tarafından verilen bir destek dolayısıyla savunulan normlara uymaya teşvik edilirse veya katılımcıların alternatif normları ve yorumları düşünmesi engellenirse.

İkinci rasyonel söylem koşulları grubu, katılımcıların niteliğine atıfta bulunur:[10]

Etkilenen tüm bu kişiler, prensipte, en azından pratik düşünmeye katılma şansına sahip olduğundan, söylemsel olarak oluşturulan istenç "rasyonelliği", normatif statüye yönelik karşılıklı davranışsal beklentilerin, aldatma olmaksızın tayin edilen *ortak* bir menfaate geçerlik sağladığı gerçeğine dayanır. Menfaat ortaktır çünkü kısıtlamasız fikir birliği yalnızca *herkesin* istediği şeylere izin verir; aldatma yoktur çünkü içerisinde *her bireyin* istediği şeyi tanıması gerektiği yorumlar dahi söylemsel istenç oluşturmanın nesnesine dönüşür. Söylemsel olarak oluşturulan istenç "rasyonel" olarak adlandırılabilir çünkü söylemin ve görüşmeye dayalı durumun şekilsel özellikleri, fikir birliğinin uygun bir şekilde yorumlanan, *genelleştirilebilir* menfaatler, demek istediğim yalnızca *iletişim kurarak paylaşılabilen* ihtiyaçları vasıtasıyla ortaya çıkabileceğini yeterli derecede garanti eder.

En azından potansiyel olarak bir fikir birliğinin aldatmacaya dayalı olmasını engelleyebilecek bir söyleme katılmak yalnızca eşit bir şanstır. İster halka açık olsun ister özel, sözde olan hiçbir menfaat, içerisinde tüm etkilenenlerin (yalnızca ilgili argüman tarafından farklılaştırılan) eşit muameleye katılım şansına sahip olduğu bir tartışmadan muaf değildir. Rasyonel bir söylemde, *yalnızca* katılımcılar vardır; ve ilgili olan herkes de katılımcıdır.

Habermas tarafından tarif edildiği şekliyle "rasyonel söylemin" gerçekdışılığını göstermek çok kolaydır. Bu şekildeki

10. A.g.e., s. 108.

hiçbir söylem, belki kurumsallaşma yolunda biraz ilerlemiş olan küçük "birincil gruplar" hariç, gerçekleşmez. Modern karmaşık bir toplum ölçeğinde gerçekleşen, Habermas'ın tarifini yanıtlayan bir söylemi görselleştirmek özellikle zordur. Fakat bu tarifi gerçekdışı olması temelinde çıkarmaya hevesli olanlar için, iki yorum yolundadır.

Birincisi, "rasyonel söylem", diyelim ki, tümevarımsal usavurmanın ideal deneyi veya kanunlarından daha fazla "ütopik" değildir (veya bunun yerine, daha az "gerçekçi" değildir). Fiilî deneyler, çeşitli derecelerde ideal modele benzer, fakat koşullar üzerinde tam kontrolünü veya "eşit olan diğer şeylerin" amansız gereksinimini asla karşılamaz. Benzer şekilde, tümevarımsal sonuçlara pratikte, bir farkın "benzersizliğinin" veya ortak bir faktörün ortaklığının (yapılıyorsa) kanıtlanmasından uzun zaman önce ulaşılır ve bu sonuçlar geçici olarak kabul edilir. Bilimin kabul edilmiş kurallarının diğer tüm model tarifleri gibi, rasyonel söylem modeli, uygulamanın bir genellemesi değil, onun ideal ufkunun tanımıdır. Bu, bu idealin, daha fazla gelişim için baskı uygulama gibi, sonuçların değerlendirilmesi standardını kanıtlayan fiilî uygulamalar üzerine sonraki yeniden yansıtılmasıdır.

İkincisi, Habermas'ın modeli, kabul edilmelidir ki, rasyonel olarak ulaşılan fikir birliğinin (doğru olduğu düşünülebilecek bir anlamanın) aşkın koşullarının bir ifadesidir. Onun rolü, fiilî anlam müzakerelerinin neye benzediğini değil, içerisinde özneler arası müzakerelerin rasyonel bir mutabakata götürebildiği durumların hangileri olduğunu bize bildirmeyi içerir. Pratikte, model fiilî iletişimler ile rasyonel tartışmanın ideal koşulları arasındaki ampirik boşluğu odak noktasına koyar. Onun buluşsal gücü, tüm bilimsel metodolojinin gücü gibi, kendisinin bir eleştiri reçetesi rolünde yatar. *Yalnızca rasyonel mutabakatın aşkın koşullarının titiz analizi sayesinde biz fiilî fikir birliğini çarpık bir iletişimden kaynaklandığı şeklinde algılayabiliriz: Sonuç olarak, yanlış bir fikir birliği şeklinde.* Aynı analiz sayesinde, fiilî

tartışmayı rasyonellik koşullarına yaklaştırmaya nasıl teşebbüs edeceğimizi biliyoruz.

Dolayısıyla, Habermas'ın rasyonel mutabakat modeli hafife alınarak atılacak bir model değildir. Aksine bu model, anlama bilimleri metodolojisini, deneysel uygulamanın ampirik-analitik bilimleri yaklaştırdığı kadar, hakikat güdümlü eleştirinin idealine yaklaştırır.

Fakat bu, "doğru anlama" problemini ve bu problemin temelini farklı bir ışığa tutmaktadır. Böyle bir temel arayışı şimdiye dek daha çok ampirik-analitik bilimlerin statüsüne yüzeysel bir benzerlik tarafından yönlendirilmiştir: Anlama hakikatinin sonunda, doğal bilimcilerin kendi alanlarında kullandığı yetkiye benzeyen, doğru yorumlamanın huşularındaki hemen hemen tekelci bir yetkiyi edinecek olan, yorumcuların uygulamalarına tam olarak yerleştirilmesi umulmuştur. Habermas'ın modeli bu umutlara saldırmaktadır. Bu model, ampirik-analitik bilimlerinki ile karşılaştırılabilir olan, kültürel bilimlerdeki söylem rasyonelliğinin tartışmanın sosyal boyutlarını hesaba katmadan bir sisteme bağlanamayacağını; başka bir ifadeyle, hermenötiğin epistemolojisinin iletişimin sosyolojisinden ayrılamayacağını göstermektedir. Sosyal bilimler anlamların doğruculuğunu yargılama hakkını gasp etse, başka bir çarpık iletişim durumu, yani hermenötik koşullarında, hakikate götürebilecek yegâne kuralların ihlali durumu olurdu. Doğru anlamanın başarılması, hermenötikçiler tarafından işletilen ve kontrol edilen metotlardan daha fazlasına dayalıdır. Evvela, içerisinde anlam müzakeresinin gerçekleştiği ve sonraki bikir birliğinin oluşmasını sağlayan sosyal durumun yapısına dayalıdır. Her şeyden önce, eylem yönelimli anlamların geçerlik temellerinin ilgili tüm taraflarca açıkça ve eşit haklarla tartışılmasını gerektirir. Başka bir ifadeyle, sadece uzmanların uygulamalarına değil, topluma adanmış bir işlemi gerektirir.

Doğru fikir birliğinin yolunda duran en büyük engel, rasyonel mutabakatın her iki koşuluna da meydan okuyan baskınlık yapısıdır. Davranış normlarının geçerlik temellerinin tartışılması,

kaynağın otoritesinin dinsel veya seküler, fakat her zaman ideolojik meşrulaştırması tarafından baskılanır, bu meşrulaştırma ile yer değiştirir. (Michel Foucault'ya göre, "söylemsel formasyonun" toplum tarafından kabul gören anlamlardan sorumlu olan temel parçaları, "Kim konuşuyor? Konuşan bireylerin bütünlüğü arasında, bu tür bir dili kullanma hakkı kime verildi?" soruları ve kendisinden söyleme katkı yapılan "kurumsal sahalardır".[11] Habermas'ın teorisine göre bu, çarpık bir iletişimin özelliğidir; çoğu etimoloğun hep birlikte ortadan kaldırma eğiliminde olduğu bir özelliktir.) Ve iletenin ve alıcının tartışmadaki aktif ve pasif rolleri çıkarılıp ayrı tutulmuştur. Durum, topyekûn, içerisinde "daha iyi bir argümanınki dışında hiçbir gücün kullanılmadığı" ideal olandan uzaktır.

Önemli sonuçlar, başta gelen değeri rasyonel fikir birliğine, hakikate yerleşen mutabakata ulaşmak olan medeniyetin işine yaramak isteyen bir sosyolojiyi takip etmektedir. "Çift hermenötiğinin", "üst katını" alt kata göçertirse, sosyoloji bu standardı yerine getirmeyecektir: Görevini mevcut toplumsal olarak ulaşılan fikir birliğini anlamayla ve ayrıntılı olarak incelemeyle sınırlandırırsa, bu, rasyonel söylem için elverişsiz koşullarda ulaşılan ve sürdürülen bir fikir birliği olur. Ayrıca, hermenötiğinin alt katını unutursa ve kendi aktivitesini dünyevi fikir birliği tarafından ve sonuç olarak, rasyonel söylem sağlamayan sosyal koşullar tarafından sınırlandırılmamış gibi görürse; yani, kendi aktivitesini hakikat standartlarının kıyaslanabileceği tek temel olarak görürse, onun standardını yerine getirmeyecektir. Medeniyetimizin zorlayıcı ideali olarak, mutabık kalınan anlamanın evrensel geçerliğine (doğruluğuna), toplumun sürekli engellerden kurtarılıp rasyonel mutabakata doğru özgür bırakılan koşullara doğru takip edebildiği yolu gösteren evrimsel bir teoriyi hedefleyen, böyle bir sosyoloji tarafından hizmet verilebilir.

---

11. Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, Çev. A. M. Sheridan-Smith, Tavistock, Londra, 1974, [Irvington, New York, 1972], s. 50, 51 [Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, Çev. Veli Urhan, Ayrıntı Yay., 2016].

Sosyal bilimcilerin rolü, yalnızca böyle bir teoriyi geliştirmekte (açıkçası onların görevi) elzem olmayabilir. Onun gerçekleştirilmesinde, yani doğru anlamanın varlık koşullarına getirilmesinde önemli bir rol de oynayabilirler. Yine, onların rolü, temelde doğal bilimcilerin oynadığı rolden farklı olmayacaktır. Ampirik-analitik bilimlerin insan hayatına yaptıkları en çarpıcı katkı, beşeri teknik-araçlı aktivitenin sürekli bilimsel eleştirisine yapılmıştır. Bilimlerin katkısını anlamak, sosyal uygulamanın bir eleştirisine dayalıdır. Söylemin durumundaki çarpıtma unsurlarını açığa çıkaran bu bilimler, kendi rollerini rasyonel toplumun koşullarına sürekli artan yaklaşmada oynayabilir.

Fikir birliğinin içeriğinin standartları (mevcut bir kültürel, tarihsel ve sosyal zaman ve mekânda bulunan kabul standartlarından farklı bir şekilde) *değerlendirilebileceği hakikat, rasyonel söylemin yegâne ideal standartları olabilir.*

Özetle: Sosyoloji olarak bilinen bilimsel etkinliğin metotları -nesnesine doğa muamelesi yapan bilimlerdeki mutabakat müzakeresinin aksine- sosyolojideki mutabakat müzakeresinin kendi nesnesini "özerk özneler olarak tanınan" şeklinde kapsadığı gerçeğini dikkate almalıdır. Sosyoloji, sürekli kendi nesnesiyle söyleme katılmadan yapamaz; bu söylem sürecinde, hem "nesneler" hem de "özneler" temelde aynı kaynakları kullanır. Dolayısıyla, sosyolojideki fikir birliği, ölçeği profesyonel sosyolojinin sınırlarının ötesine uzanan toplumsal müzakerelerde aranır.

Sonuç olarak sosyolojinin nesnel (doğru) anlamayla ilgisi yalnızca sosyologlar arasındaki mutabakat kuralları ile meşgul olmayı değil, aynı zamanda genel olarak toplumda da fikir birliği sağlanmasının altında yatan koşullara yoğun bir ilgiyi gerektirmektedir. Sosyoloji, kendisinin hakikati arama güdülerine rağmen veya bu güdüleri ihlal ederek değil, bu güdülerin sonucu olarak "sosyal olarak bağlantılıdır". Aksine sosyoloji, yalnızca kendisinin eşit fırsat ve demokrasi göreviyle aktif iştigali sayesinde, salt karşılıklı mutabakata dayalı olandan ayrı olarak, doğru anlama hedefinin peşinden gidebilir.

Bu iştigalin spesifik olarak sosyolojik şekli, yalnızca genel bilimsel eleştiri metodunun, toplumda sağlanan mutabakatın incelenmesine uygulamaya dayalı olabilir. Bilimin ideal deney modelini bilim insanlarının uygulamasındaki hataları ifşa edip sonunda yok etmek için kullanmasıyla aynı şekilde, sosyoloji de ideal iletişim modelini toplumsal fikir birliğinin uygulamasındaki hataları açığa çıkarıp sonunda yok edilmesine yardımcı olmak için uygular.

Sosyal bilimler tarafından özümsenip sosyal bilimlerin görevlerine uyarlandığında, hermenötiğin epistemolojisi genelde toplumsal mutabakatın sosyolojisine, özelde de sahte ve gerçek fikir birliğine dönüştürülür. Doğru yorumlama metodolojisi -ki bu hermenötiğin başlıca kaygısıdır- ideal olarak zarar görmemiş iletişimi ve yaşam biçimlerinin hakiki olarak evrenselleştirilmesini sağlayan sosyal yapı teorisine dönüştürülür. *Bu şekilde anlaşılan pratik sosyoloji başarısı yalnızca fikir birliği ile hakikat arasındaki itirazın giderek indirgendiği, toplumsal yaşamdan ayrı bir aktivite olarak anlama probleminin gittikçe kaybolduğu dereceyle ölçülebilir.*

Dizin

T

U

V

W

Z

Avrupa'nın önde gelen sosyal teorisyenlerinden olan Bauman'ın ilk olarak 1978'de yayımlanan bu önemli eseri, bir bütün olarak hermenötik geleneğine en iyi giriştir denebilir. Psikoloji ve sosyoloji öğrencilerine yardım etmesi için tasarlanmış olan bu çalışma, "sosyal bilimleri anlama" problemini tarihsel ve psikolojik bir bağlama yerleştirir. Bu bağlamı sosyolojik düşüncedeki ana akıma bir cevap olarak sunar ve bu esnada hermenötiklere meydan okur.

Hermenötiğin tarihi uzundur ve bağlantıları epey fazladır, sosyolojinin sınırlarının bile ötesine uzanır. Hermenötik geleneği sosyoloji alanında da ilgiyi en çok üzerine çeken alanlardan biridir, fakat çok yanlış yorumlanan bir alandır da. Hermenötikle ilgili tartışmalar son sürat ilerlemektedir ve hâlâ da doğru çözümleri sunma girişiminin olduğu söylenemez. Bunun yerine vurgu ana yaklaşımların her birinin zayıf ve güçlü yönlerini ortaya çıkarma üzerinedir. Bauman'ın görüşü, anlama teorisinin sağlam sonuçlar elde edebilmesinin yalnızca anlama problemini toplumsal yaşamın devam eden bir parçası olarak ele almakla mümkün olacağı yönündedir. Bauman'ın hermenötik geleneği toplumsal varoluşu devreye sokarak sorunsallaştırdığı bu çalışması, mevzuyla ilgilenen herkese yardımcı olacak bir referans kitap kıymetinde...




AYRINTI • İNCELEME
ISBN: 978-605-314-211-9
9 786053 142119

25 ₺